

Ekstase, Kult und Zeremonialisierung

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der Universität Zürich

vorgelegt von

Jürg von Ins
von Oberbipp/BE und Rüschlikon/ZH

Aufgenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. K. Henking

1980



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41507213_0057

Ekstase, Kult und **Zeremonialisierung**

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der Universität Zürich

vorgelegt von
Jürg von Ins
von Oberbipp/BE und Rüschlikon/ZH

Aufgenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. K. Henking



gewidmet meinen
Eltern in
beiden Welten

Dank

Während der Zeit, in der ich mich mit dem Thema der vorliegenden Arbeit auseinandersetzte, erfuhr ich in zahlreichen Gesprächen mit Prof. Dr. K.H.Henking immer wieder wertvolle Anregungen. Dafür möchte ich an dieser Stelle danken. Hätten Sie, verehrter Lehrer, mir an jenem Nachmittag im Spätsommer 1974 nicht dazu geraten, auf ein Lizentiat zum Thema der Kabbala und der europäischen Esoterik hinzuarbeiten, wäre niemals eine Dissertation aus meiner Schreibmaschine geflossen...

Dankbar wende ich mich auch an Herrn Prof. Dr. V. Maag und Herrn PD Dr. H.-J. Braun. Sie haben mich gelehrt, wissenschaftliche Seriosität und religiösen Ernst - Feuer und Wasser - zu verbinden. Ich danke allen, die mir halfen, meine Vorstellungen in Fluss zu halten - den Anstössern und Nachbarn, meiner Mutter und meinem Vater, Manfred Schöttl, Marianne Wolfer, Sämi Vollenweider, Foppe Locher, Pfr. Jürg Gaegauf, Ursula Baumgardt... Meine Dissertation ist in erster Linie das unvollständige Protokoll eines Weges, den ich mit Yvonne gegangen bin.

'Gib mir ein Mantra', bat der junge Europäer seinen indischen Meister. Dieser antwortete:

'Dies ist dein Mantra. Hör zu:

Bitte, bitte, es tut mir leid, danke.'

Jürg von Ins

<u>Inhalt</u>	Seite
Prolog	5
<u>I Die Funktion des Rituals</u>	19
A. Begriffe	20
B. Der Forschungsbereich	23
1. Das Heilige	23
2. Ritual, Ritualisierung und Religion	40
C. Kult und Ekstase	50
1. Ekstase und Erleuchtung	50
2. Ekstase und Kontrolle	60
3. Droge und Kultur	73
4. Droge und Ritual	99
<u>II Der rituelle Prozess</u>	103
A. Ritual und Gesellschaft	104
1. Leben und Tod	104
2. Politik und Religion	116
B. Initiation	121
1. Begriff und Phänomenologie	121
2. Gnosis, Alchemie und Surrealismus	139
C. Ansätze zur Typologie des Rituals	151
1. Praktikabilität und Kommunikation	151
2. Symbolik und Sinn	167
<u>III Ritual und Geschichte</u>	175
A. Gesellschaft, Kultur und Bewusstsein	176
1. Dialektische Beziehungen	176
2. Evolution	182
B. Die Entstehung des Kults	186
1. Gesellschaft und Gemeinschaft	186
2. Die Beziehung zum Ursprung	201
3. Die Revalorisation des Rituals	207

C. Die Zeremonialisierung des Kults	221
1. Eshu	221
2. Nafiguismo	237
Epilog	246
Anmerkungen	253
Bibliographie	290
Lebenslauf	301

<u>Abbildungen</u>	Seite
In all this bitterness he said 'Yes' (H.-P.von Gloel)	112
Mr.Jones	195
Der Tod vor den verschlossenen Toren der Stadt	200

Prolog

"If God had not created man in this way, with good and evil inclination, which corresponds to light and darkness, created man would have been capable neither of virtue, nor of sin;... It was just and right that he should be created in this way, because for his sake the Torah was created in which are inscribed punishments for the wicked and rewards for the righteous, and these are only for the sake of created man..."

"(The evil prompter)...is foolish in that all his steps are toward the evil ways, and he turns the sons of men from the right path, employing all kinds of pretexts to divert them from the good way to the evil. And he hastens to join man on the very day he is born, in order that man may come to believe in him, and that when the good prompter arrives later he may be loth to believe and think him a burden..."

"...the Holy One made man for the purpose that he should lay fast hold of the Torah and walk in the way of truth..."

Sefer ha-Sohar

1. 'Der Bauer pflügt den Acker.'

'Der Häuptling spricht.'

'Der Lehrer erläutert den Schülern die grammatikalische Regel.'

Handlungen, Sprache: Äusserungen von Menschen bilden den Ausgangspunkt der Anthropologie.

Der Anthropologe deutet die Äusserungen des Menschen auf eine Theorie hin. Er abstrahiert und ist deshalb auf Modelle angewiesen.

Modelle sind austauschbare Hilfsmittel. Sie ermöglichen die Verständigung. In deutendem Sinne sprechen heisst immer auch, sich einen Standpunkt schaffen...In der Art des Hafens, von dem aus man den Schiffen nachwinkt. Aber es gibt keine Gewissheit in der Frage, ob nicht auch der Hafen ein Schiff sei.

Wir wissen und sind nicht alles; aber wir können das All ins Auge fassen und morgen mehr sein, als wir heute waren¹. Es gibt ein Werden, eine Entwicklung des Menschen, eine Bewusstseinsrevolution. So gewiss es ist, dass keiner von uns dem Tod entgehen wird, so gewiss ist auch, dass Isaak Luria mit seiner Energie geschickter umging als Sabbatai Zwi, und dass Rabbi Akiba, der den Vorgeschmack der Seligkeit kostete, seine Möglichkeiten besser ausschöpfte als Rabbi Abuja 'Acher', der jenen auch hätte kosten können...

Wenn Bataille sagt, der Mensch sei - seinem sehnlichsten Wunsch zum Trotz - niemals alles², so fehlt doch mindestens am Schluss des Satzes ein 'aber':

- Der Mensch ist nicht alles, aber alles liegt in ihm verborgen; oder:
- Der Mensch ist nicht alles, aber er kann seine Grenzen überschreiten.

Zwei Modelle bieten sich uns an: ein holistisches, synthetisches, das den Menschen als Mikrokosmos auffasst, und ein partikularistisches, analytisches, das

den Menschen als Grenzgänger begreift, als Schmuggler oder fahrenden Schüler, der sich immer wieder am eigenen Schopf aus dem Sumpf der Gewöhnung ziehen muss, um über den Horizont davonfliegen zu können...

Wohin?

Zur Sonne?

Zu Gott?

Das erste Modell vermag das zweite zu integrieren. Es ist theoretisch umfassender. Ihm gehört meine Sympathie. Trotzdem wähle ich, was die nun folgende Untersuchung betrifft, das zweite Modell. Es hat gegenüber dem ersten den Vorzug, dass es uns helfen kann, Antworten auf jene Fragen zu finden, denen die moderne Religionswissenschaft nachgeht. Das erste Modell nämlich liesse uns allzuoft an der Relevanz dieser Fragen zweifeln.

2. Was den Menschen zum Menschen macht ist seine Unfähigkeit, alle Probleme, die ihn belasten, und die ihm deshalb bewusst werden, zu lösen. Der Mensch ist ein Mängelwesen. Stets findet er in seiner Welt mehr Fragen als Antworten vor. 'A fool can ask more than a wise can answer' lehrt das englische Sprichwort, doch es trifft den Kern der Sache nicht. Vielmehr bietet es nur eine schlichte Umkehrung der erfahrenen Wirklichkeit als Lösung an. 'Weise' müsste nämlich jener genannt werden, der die Fragen gefunden und aufgeworfen hat, 'närrisch' dagegen, wer vergeblich nach den Antworten sucht. Aber die erfahrene Wirklichkeit, die Wirklichkeit der überzähligen Fragen, ist zutiefst lebensfeindlich. Wer sich auf sie allein verlassen und berufen will, wird nicht ein nützliches Glied der Gesellschaft, sondern ein einsamer Grübler oder eben ein Narr werden. Deshalb ist es das Vorrecht der Kinder und Narren, jene Fragen, die in einer Kultur jeweils als unbeantwortbar gelten, trotzdem zu stellen.

In einem Bereich jedoch bleibt jede Kultur für diese Fragen mehr oder weniger durchlässig. Diesen Bereich nennen wir Religion. Dieser ist stets die Aufgabe gestellt, die paradoxen Grunderfahrungen des Menschen in ein System einzuführen, zu ordnen und in Ordnung zu bringen. An die Religion sind die Fragen nach Gut und Böse, nach Leben und Tod, nach Wahrheit und Lüge gestellt, oder genauer: An die Religion werden sie verwiesen. Aber alle unbeantworteten Fragen sind letztlich ja nur Anzeichen dafür, dass der Mensch an seine Grenzen vor- und anstossen, sich seiner Grenzen bewusst werden kann. Die Fragen, die eine Kultur einerseits den Kindern und den Narren überlässt und andererseits der Religion zur Klärung vorlegt, zeigen an, wo und inwieweit der Mensch sich selber in dieser Kultur problematisch geworden ist. In allererster Linie hat daher jede Religion die Frage nach dem Menschen, nach seinem Ursprung und seinen Möglichkeiten zu beantworten. Entscheidend ist dabei je und je, dass die religiöse Lehre, das Dogma, der Mythos und das Ritual diese Antwort auf einer anderen Ebene als derjenigen liefern, auf der die Frage gestellt wird. Anders ausgedrückt: Die Religion umgibt die existenziellen Fragen, die sich aus der alltäglichen Erfahrung der Menschen ergeben, mit dem Glanz der Heiligkeit und beantwortet sie von der Annahme oder dem Erlebnis des Heiligen her³.

Die Form, in der diese Antwort primär vermittelt wird, ist der Mythos, und in der mythischen Rede von der Entstehung der Menschheit erklärt die Religion, was für die Menschen im Alltag zunächst nur Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit und erschütternde Begegnung mit dem Ausser- und Uebermenschlichen war. Dieses Andere, das dem Menschen an der Grenze seiner Erkenntnis- und Leistungsfähigkeit entgegentritt, kann spontan jeweils

nur als Chaotisches, ja als das Chaos selbst begriffen werden. "Der Mensch kann sich irgendwie an etwas anpassen, womit seine Einbildungskraft sich messen kann, aber er kann nicht mit dem Chaos umgehen⁴." Der Mythos räumt dem, als chaotisch empfundenen Erfahrungsinhalt durch dessen Einbezug in den Weltschöpfungsprozess einen Platz in der geordneten Welt, im Kosmos ein. Er erweitert also den Kosmos gegen das Chaos hin und versucht, dieses aus der Erlebnissphäre zu verdrängen. Mindestens aber grenzt er beide räumlich und zeitlich gegeneinander ab. Erst aufgrund dieser ordnenden Leistung des Mythos kann nun das Ritual komponiert werden. Erst wo das Chaos beschrieben ist, wo ihm sein bestimmter Raum und seine bestimmte Zeit zugewiesen worden sind, kann die Religion den Menschen über Möglichkeiten des Handelns angesichts chaotischer Erfahrungen unterrichten. Dieser Unterricht wird im Ritual erteilt. Hier werden die kosmischen Mächte gestärkt, damit sie dem Chaos wieder für eine Zeit widerstehen können⁵, hier können die Menschen selbst den Kampf mit den ordnungsfeindlichen Mächten aufnehmen⁶; hier wird der Kampf zwischen Kosmos und Chaos vergegenwärtigt, aus dessen wechselvollem Lauf das menschliche Schicksal und aller Wandel sich erklärt⁷. Die Motive, deren sich Ritual und Religion zur Erläuterung der Verhältnisse zwischen Kosmos und Chaos, Gut und Böse oder Wahrheit und Lüge bedienen, sind Legion. Hier sei lediglich festgehalten, dass das Ritual zwar nicht immer vom Mythos begleitet, aber immer durch ein mythisches Konzept begründet und auf ein solches bezogen ist. Der Mythos lehrt den Menschen, wie sein unvollkommener Zustand zu denken und zu deuten ist: als Strafe⁸, als Folge eines fehlerhaft durchgeführten Schöpfungsaktes⁹ oder aufgrund der Angst der Götter, die Menschen könnten ihnen über den Kopf wachsen¹⁰. Die Liste liesse sich freilich fast beliebig erweitern. Im Ritual bestätigt

der Mensch sich handelnd und wahrnehmend als derjenige, zu dem der Mythos ihn erklärt. Nicht im historischen Sinne geht deshalb der Mythos dem Ritual voraus, sondern im anthropologischen: Bevor der Mensch jenseits der alltäglichen Verrichtungen handeln kann, muss er sich selbst als ein Wesen verstehen, das dort, in jenem - primär als nichtmenschlich und dem Menschen unzugänglich erlebten - Bereich zu dieser oder jener Zeit auf je bestimmte Weise handeln darf.

3. Rituale sind stereotypisierte Formen des Handelns. Unter einer Handlung ist dabei "jedes Sichbetätigen des Menschen (zu verstehen), an dem sein Organismus beteiligt ist und für das er sich - im Unterschied zu den Reflexbewegungen - verantwortlich fühlt¹¹." Gerade die Stereotypie des Rituals, seine Fixierung auf bestimmte Zeiten, Orte und einen traditionellen Duktus¹², kennzeichnet nun sein Verhältnis zum Mythos in besonderem Masse. Denn der "Mythos ist ständiger Umwandlung ausgesetzt...Wenn ein Interpret dieses Detail weglässt, jenes ausmalt, ein drittes hinzufügt, so gebärdet er sich unmittelbar als mehr oder weniger wissentlicher Manipulateur von Sinn. Die Veränderungen, denen die Mythen durch wiederholten Vortrag ausgeliefert sind, entstammen demnach einer Absicht; das neue und im Vergleich zu einem alten abweichende Erzählen eines Mythos ist stets die Ausrichtung der Botschaft nach neuen Bedürfnissen¹³." Diese Anpassungsfähigkeit geht dem Ritual ab. Zwischen Mythos und Ritual kann also allein schon deshalb keine Homologie bestehen, weil die Geschichte des Mythos durch dessen Wandelbarkeit, jene des Rituals hingegen durch dessen grundsätzlich starre Bindung an symbolische Bedingungen und den nur schwerlich modifizierbaren Duktus gekennzeichnet ist.

Kehren wir nocheinmal zur eingangs vorgelegten ersten Definition des Rituals zurück. Im Grundsätzlichen ist zwischen spontanem und rituellem Handeln zu unterscheiden. Spontane Handlungen heben sich dabei durch ihre Unabhängigkeit von Konventionen von den Ritualen ab. Spontan handelt das Individuum; spontan reagiert es auf die wechselnden Situationen, die es in seinem alltäglichen Leben antrifft. Dagegen ist das Ritual durch die Konvention, der es folgen muss, und durch die es als Solches konstituiert wird, stets auf die Gesellschaft bezogenes und durch diese bestimmtes Handeln. Dies gilt nicht etwa nur für die kollektiven, sondern auch für die individuellen Rituale, deren aktuelle Unkontrollierbarkeit durch präzise Unterweisungen aus dem Mund autorisierter Meister und durch gezielte Drohungen wettgemacht werden kann¹⁴.

Zu fragen bleibt, warum der Mensch sich der Bevormundung durch die Gesellschaft, wie das Ritual sie darstellt, soweit der Blick in die Geschichte reicht noch nie und nirgends entzogen hat. Menschliches Leben in der Freiheit der absoluten Spontaneität, wie es vielleicht den Gestalttherapeuten und den Transaktionsanalytikern vorschwebt¹⁵, ist reine Fiktion. Aber die Stereotypie der rituellen Handlung und die allgemeine Verbindlichkeit ihres Duktus bedeuten ja in erster Linie auch keinen Freiheitsentzug. Das Ritual schreibt dem Menschen nicht nur vor, wie er in diesem oder jenem Fall handeln muss, sondern offenbart ihm vor allem, wie er handeln soll, und wie er die Situation handelnd bewältigen kann. Gerade weil das Ritual auf gesellschaftliche Vereinbarungen, auf Konventionen angewiesen ist, gerade weil es im Zwischenmenschlichen wurzelt, vermag es den Menschen über den Bereich des spontan Bewältigbaren hinauszuführen. Rituale sind die praktischen Antworten der

Gesellschaft auf jene stets grundsätzlich verstandenen, das individuelle Bewusstsein wie das spontane Handeln überfordernden Fragen, die am Horizont der Alltagswelt auftauchen.

Im Soharabschnitt, den ich diesem Kapitel vorangestellt habe, wird die Mangelhaftigkeit des Menschen als sein angeborener Hang zum Bösen interpretiert. Auch hier fusst das Ritual auf einem mythischen Motiv. Das rituelle Studium der Tora¹⁶ aber wird dem Menschen nun als sicherer Weg zur Seite des Guten, zum Heil und zur endgültigen Heilung vom Zug zum Bösen offenbart.

4. Spontaneität ist "Selbsttätigkeit, die Fähigkeit, sich unmittelbar aus eigenem Antrieb aktiv zu betätigen,...ohne Unterbrechung des Erlebnisstromes durch streng rationale und pragmatische Ueberlegungen¹⁷." Autonomie ist das erste Charakteristikum spontanen Handelns. Der spontan Handelnde "ist sein eigener Chef und weiss es auch¹⁸." Im Ritual hingegen handelt der Mensch stets im Hinblick auf ein ausserhalb seiner im Alltag ausgeleuchteten Macht- und Erlebnissphäre Liegendes - wir könnten sagen: im Hinblick auf ein Anderes, ein Ganz-Anderes, ein Numinoses. Rituelles Handeln ist deshalb stets heteronom.

Nachträglich muss nun also jener Sicht, aus der Rituale nur als gesellschaftliche Mittel zur Beschränkung der individuellen Freiheit verstanden werden können, doch zu einem gewissen Recht verholffen werden. Spontanes Handeln tendiert letztlich immer zur Ueberproduktion von Bewegung, zur Ekstase, metaphorisch gesprochen: zum Tod aufgrund der Wirkung zu starker zentrifugaler Kräfte¹⁹. Das Ritual dagegen schränkt den Menschen zum vorneherein ein. Von vielen möglichen Handlungsweisen wird eine als dieser oder jener Situation angepasst erklärt und als die richtige perpetuiert. Das

Ritual führt den Menschen also näher zur Handlungsunfähigkeit hin und tendiert letztlich, halten wir an der vorgeschlagenen Metaphorik fest, zur ~~Bed~~ aufgrund der Wirkung zu starker zentripetaler Kräfte²⁰.

Tatsächlich halte ich diese Metaphern aus dem Bereich der Physik für geeignet, das Verhältnis zwischen Spontaneität und Ritual zu erhellen: Die beiden Formen des Handelns führen den Menschen gewissermassen in entgegengesetzte Richtungen. Es kann also niemals darum gehen, die eine gegen die andere durchzusetzen. Vielmehr muss die Entstehung kultureller Handlungsmuster von einem zeitweiligen Gleichgewicht, ihr Zerfall von Veränderungen im Verhältnis zwischen Ritual und Spontaneität her verstanden werden. Dabei ist es nicht die Spontaneität, die definitionsgemäss mit nichts umgehen kann, sondern stets das Ritual, das den Zustand des Gleichgewichts realisieren und über eine gewisse Zeit erhalten kann²¹.

5. Autonomes und heteronomes Bewusstsein, spontanes und rituelles Handeln stehen zueinander in ursprünglicher Beziehung. Die Erscheinungsformen dieser Relation sind im Wesentlichen Konflikt und Harmonie. Wo der Gottesdienst zur qualvollen Selbstbeherrschungsübung wird, wie Tilmann Moser es etwa beschreibt (vgl. dazu Anm. 20), stehen sich Spontaneität und Ritual in offenem Konflikt gegenüber. Die heilige Handlung ist hier im Begriff, zum Ritual ohne Gott, zur Zeremonie zu zerfallen. Dieser ist aber sogleich der Kult gegenüber zu stellen: In ihm vollzieht der Mensch die bewusste Hinwendung zum Numinosen. Im Kult übernimmt der Mensch Verantwortung, und diese Verantwortung ist es, die ihn nun zu einer ungleich versicherteren Autonomie, der er über die Zeit der Begehung hinaus gewiss sein kann, emporträgt. Jedes Ritual ist als kultisch oder zeremoniell zu charakterisieren. Wer es durchführt

weiss entweder von der Gottheit, durch dessen ebenso wundervollen wie gefährlichen Garten das Ritual ihn leitet, oder aber er kennt nurmehr die Konventionen, die ihn in seiner Bewegungsfreiheit, in seiner Spontaneität einschränken.

6. Aus dieser Beobachtung ergibt sich für die Ritualforschung ein grundsätzliches Methodenproblem: Wie können wir einen Gegenstand wissenschaftlich untersuchen, dessen Wesenszüge sich - wenigstens zum einen Teil - nur in seiner Beziehung zu einer ganz bestimmten Situation erschliessen? Denn die Unterscheidung zwischen kultischen und zeremoniellen Ritualen darf keineswegs in typologisierendem Sinne missverstanden werden. Vielmehr ist es dasselbe Ritual, das heute von diesem Teilnehmer kultisch und von jenem zeremoniell, morgen von jenem kultisch und von diesem zeremoniell verstanden und verwirklicht werden kann. Jene Kultur, die bis in die Bereiche der persönlichen Erlebnisse hinein kollektivistisch ist, muss, wie die Materialien zeigen werden, dem Gebiet der archaischen Fiktion zugeschrieben werden. Sie schliesse mit dem individuellen Erlebnis auch jegliches spontane Handeln aus. So unsinnig es ist, vom Zerfall aller Rituale in der Westernisation zu sprechen, so unsinnig ist auch die Behauptung, in irgendeiner Kultur sei jemals alles Handeln rituell geordnet gewesen²².

Das Ritual konstituiert eine Welt, deren Gesetze weitgehend oder durchwegs andere sind als jene, die den Kosmos der alltäglichen Verrichtungen regieren. Die Ritualforschung muss mithin nach diesen Gesetzen und nach den Strukturen fragen, an denen sie abzulesen sind. Beide zusammen repräsentieren das, was ich die Logik des Rituals nennen möchte. Diese wird uns vielleicht da und dort eine Ahnung von der Wirkung vermitteln, die das Ritual auf seine Teilnehmer ausübt. Dabei soll nicht etwa die Psychologie der Ethnologie an die Seite treten,

denn jede Wissenschaft, jede ernsthafte wissenschaftliche Methode muss an dieser Aufgabe, der Erforschung des Rituals von seiner lebendigen, erlebnishaften 'Innenseite' her, scheitern. Im Gegensatz zu Geschichte, Funktion und Struktur des Rituals bildet das Erlebnis dessen, der an der rituellen Handlung teilnimmt, kein 'Datum', das der Feldforscher beobachten und unter seine Notizen einreihen könnte. Trotzdem charakterisiert es freilich das Ritual wesentlich direkter und präziser als die oben genannten Perspektiven. Es öffnet den Zugang zum Verständnis des Wesens, des Sinns und der Bedeutung des jeweiligen Rituals.

Das genannte Methodenproblem stellt sich aufgrund der Tatsache, dass ein nur erlebnishaft erfassbarer Gehalt weder durch eine vorgegebene Logik noch durch den Vergleich mit irgendwelchen anderweitig gesammelten Erfahrungen der wissenschaftlichen Untersuchung zugeführt werden kann. Man möchte vielleicht einwenden, Erlebnisse könnten geschildert und somit etwa aus autobiographischen Berichten erschlossen werden. Dem ist entgegenzuhalten, dass Schilderungen stets Uebersetzungen sind. Die Sprache aber, die das Erlebnis des Ritualteilnehmers zu fassen vermöchte, kann weder diejenige des Alltags noch jene der Wissenschaft sein. Es ist also höchstens noch nach jener Sprache zu fragen, die sich nach möglichst denselben Kriterien etwa von derjenigen des Alltags unterscheidet, nach denen wir auch das rituelle gegen das spontane Handeln abgrenzen konnten. Diese Sprache ist die Poesie.

7. Poesie ist komponierte Sprache - Rituale sind Kompositionen aus menschlichen Handlungen. Das Wesen der Komposition, das Kompositorische, zeigt sich in beiden Fällen darin, dass die selbstverständlichen und (im Bereich der Alltagssprache beziehungsweise des spontanen Handelns) unbewusst eingesetzten Qualitäten des bearbeiteten Stoffs

(der Sprache, des Handelns) ins Bewusstsein gehoben und zu einem eigenen Kommunikationssystem verdichtet werden. Aufgabe dieses Systems, das im einen Fall Metrik, im andern Symbolik genannt wird, ist die Erfassung und möglichst allgemeinverständliche Vermittlung der letzten begreiflichen Dinge. Poesie und Ritual, könnte man sagen, tasten sich stets am Abgrund des ewigen Schweigens entlang. Beide laufen stets Gefahr abzustürzen - das heisst zu erfassen aber nicht mehr vermitteln zu können - oder zurückzuschrecken, wodurch umgekehrt die Kommunikation zwar verständlich bleibt, aber ihres lebensdeutenden Sinnes verlustig geht.

Der Ritualteilnehmer wie der Dichter sind stets in der Lage jenes Grenzgängers, von dem Henri Desroches schreibt, die Einen hätten ihn für einen Schmuggler, die Andern für einen Einsiedler gehalten:

"Tous les itinéraires coupaient la frontière sur un point. Tous étaient donc bons. Mais tous ils demandaient une rançon. Quelquefois, dans le trop impossible, la rançon d'arriver sans forces, sans sac, sans vivres, sans chaussures dans le pays de la langue inconnue. Radeau vidé de cargaison pour échapper à l'engloutissement. Et quelquefois, dans le trop praticable, la rançon de laisser sous la fouille du douanier le message dont on avait été constitué porteur; celui que soi-même on n'avait pas encore lu car il était convenu qu'il ne serait ouvert qu'à l'arrivée; celui que le douanier ne lira pas lui-même car il est trop secret. Texte indéchiffrable qui restera indéchiffré. Qui, tous les chemins comportaient leut rançon. Ils étaient donc mauvais²³."

Der Abgrund, der sich jenseits des Poetischen auftut, ist das Reich der Musik. An der Grenze zwischen beiden bleibt alle, auch die subtilste Sprache zurück. Ebenso führt keine Handlung, und wäre sie noch so fein symbolisiert, vom Ritual hinüber in den Traum, ins Reich der reinen Symbolik. Umgekehrt kann aber dieses jeweilige

Jenseits, wie bereits angedeutet wurde, im Ritual wie in der Poesie ins Diesseits des Handelns beziehungsweise der Sprache herübergespiegelt werden. Wie sich in der Melodie, im Klangbild und im Rhythmus des Gedichts die Musik spiegelt, so reflektiert das Ritual in seiner Symbolik den Traum.

8. Poesie und Wissenschaft schliessen einander aus, oder kommen doch sicher niemals zur Kongruenz. "Si fingat, peccat in historiam; si non fingat, peccat in poesis²⁴", schrieb Alsted.

Die Kritik unseres Unternehmens aber geht weiter. Sie muss letztlich auf die Unzulänglichkeit jeder theoretischen Aussage über religiöse Phänomene hinweisen. "Die Codifikation religiösen Erlebens verpasst den grausamen Krieg der Körper, Planeten und des Fleisches dort, wo sie eine Situation zu konstruieren versucht, die das ersehnte Ereignis heraufbeschwören soll. Schon eine Theorie des Rituals fällt stets hinter die ewig neu thematisierte Grenze zurück. Eine Grenze, die im Ritual überschritten werden will, doch nur, um sich ihrer zu vergewissern, um die Geister zu bannen und die wilde Produktion des Wahns dem Diktat des Willens zu unterwerfen. Was den Diskurs über Gott und die Welt vereitelt, gewinnt im Ritual normative Gestalt: das praktische know-how der Theo-Technologie²⁵."

I Die Funktion des Rituals

A. Begriffe

"Der Wunsch, zu analysieren,
ist stärker als die Gefühle."

A. Breton

Das lateinische Wort 'ritus', dem die indogermanische Wurzel *rtá* zugrunde liegen dürfte, bedeutet 'religiöse Satzung', 'Religionsgebrauch'. Das zugehörige Adverb 'rite' wird mit 'kultus- und satzungsgemäss', 'nach Religionsgebrauch' oder 'feierlich' übersetzt. Ursprünglich meinte es wohl lediglich 'auf rechte Weise', 'gehörig'.

'Ritual' ist der Oberbegriff. Rituale sind stereotypisierte Formen des Handelns. Den Menschen, die sie vollziehen, erscheinen sie stets als homogenes Ganzes, nach dessen Teilen oder Elementen zu fragen müßig wäre. Es ist die zeitlich und örtlich fixierte Abfolge der Ereignisse, die dem Ritual seinen Sinn vermittelt. Darüber hinaus gewinnt es diesen auch aus seinem - für die Teilnehmer selbstverständlichen - Bezug auf andere Begehungen, die in derselben Kultur gepflegt werden. Als ganzheitliches Geschehnis weist das Ritual über sich selbst hinaus und auf die Einheit des Lebens hin. B. Malinowski würde sagen: Das Ritual bestärkt den Menschen in seinem Glauben an die Einheit des Seins und in seiner Hoffnung auf eine erfreuliche Weiterexistenz nach dem Tod, wann immer Schicksalsschläge Glauben und Hoffnung gefährden. Aber nicht jeder Hinweis auf die Ganzheit des Lebens spendet Trost, sondern kann ebensogut als drückende Mahnung an Pflichten und Zwänge erlebt werden. Als Abraham oben auf dem Berg Moria seinen Sohn Isaak fesselte, ihn auf den Holzstoss legte und mit dem Messer auszog, um ihn zu schlachten und seinem Gott zu opfern, fand er in

diesen Handlungen wohl weniger Trost und Hoffnung als Verzweiflung und Angst. Auch Malinowski hätte das kaum bestritten. Und nur weil Abraham seinen Gott von Herzen fürchtete, erliess dieser ihm ja schliesslich den schweren Dienst. "Lege deine Hand nicht an den Knaben und tue ihm nichts; denn nun weiss ich, dass du Gott fürchtest²⁶," richtete ihm der Engel aus.

Nicht nur dem positivistisch-pragmatischen, sondern auch dem sozialdeterministischen Ritualverständnis ist dieses Beispiel entgegen zu halten. Die Ermordung Isaaks im heiligen Opfer kann beim besten Willen auf keinerlei gesellschaftliche Interessen zurückgeführt werden. Das Ritual ist von einer Anthropologie her, die die menschliche Existenz auf ein Dasein im Netzwerk sozialer Beziehungen reduziert, nicht zu erfassen.

Der Ritualteilnehmer erfährt die Begehung als Ganzes, als Einheit. Der Wissenschaftler hingegen, der sich, statt dem Erlebnis zu erliegen, der analytischen Untersuchung widmet, nimmt das Ritual in seiner Heterogenität, als Abfolge verschiedener Einzelhandlungen wahr. Er kommt deshalb nicht ohne Begriffe aus, die ihm erlauben, über einzelne Teile des Rituals und ihre Beziehungen zueinander etwas auszusagen.

Diese Elemente des Rituals sind der Ritus und das Ritem. Sie unterscheiden sich dadurch voneinander, dass der Ritus eine selbständige, symbolische Aussage vermittelt, während das Ritem, für sich genommen und aus dem Ritualganzen herausgehoben, nurmehr als blosses Sprechen, als Körperbewegung oder als Umgang mit einem Ding wahrgenommen werden kann. Die Abfolge der Riten schliesslich, die innerhalb eines Rituals als richtig und gehörig gilt, bezeichne ich als den Duktus²⁷ des Rituals.

Rituale sind Teile des nonverbalen Kommunikationssystems²⁸, das innerhalb einer Kultur aufgebaut wird. Die Kommunikation kommt dabei einerseits durch Vereinbarungen über den Inhalt der in die rituelle Handlung einbezogenen

Symbole, andererseits dank der strikten Befolgung des Duktus zustande. Aber wenn die Botschaft des Rituals nichtmehr mitgeteilt oder nichtmehr aufgenommen wird, braucht das Ritual deshalb nicht zu zerfallen, sondern kann über längere Zeit als Zeremonie fortbestehen, als stereotypisierter Handlungsablauf, der sich nichtmehr auf einen spezifischen Sinngehalt, sondern nurmehr auf seine eigene Geschichte, auf die Tradition und den Brauch bezieht.

Aber es ist gerade die Botschaft des Rituals, der durch dieses zu vermittelnde Sinngehalt, der nach Konventionen verlangt; denn die 'Sprache' des Rituals, die stets eine symbolische ist, kann nur unter konventionellen Bedingungen verstanden werden. Wem, schrieb Schleiermacher, der die Religion "nicht selbst erfuhr, wäre (sie)... nicht ein Aergernis oder eine Torheit²⁹?" Erfahrung aber ist die Ladung, die Botschaft des Rituals.

Wie nun die Zeremonie das Ritual auf die ihm zugrunde liegende Konvention reduziert, so entwertet der Kult diese zur blossen Voraussetzung für die Hinwendung des Menschen zum Heiligen, dessen Erscheinung, die Hierophanie, nur unter eben diesen konventionellen Bedingungen als erfahr- und erlebbar gilt. Wird die Konvention verletzt, trägt der Priester ein schwarzes statt ein weisses Messgewand und hängt das Kreuz verkehrt auf seiner Brust, so steht der Sinn der Kultteilnehmer statt nach christlicher Liebe nach Lust und Blut, und der Teufel sitzt statt der Jungfrau Maria über dem Altar.

Die Abhängigkeit des Rituals von Konventionen wird im Kult in den Dienst einer ungleich grösseren, eben jener schlechthininnigen Abhängigkeit gestellt, deren Erfahrung nach Schleiermacher alle Religion im Innersten charakterisiert.

B. Der Forschungsbereich

1. Das Heilige

"Wenn man versucht, sein Selbst... zu entwickeln, dann entwickelt man nur eine Illusion.

Erst dann, wenn man für etwas Grösseres, als der Verstand zu begreifen vermag, an sich selbst arbeitet, kann überhaupt die Rede davon sein, dass man etwas Nützliches oder Konstruktives tut."

Reshad Feild

a. Wenn es, wie M. Eliade einmal festgestellt hat, "kein 'rein' religiöses Phänomen³⁰" gibt, dann ist auch kein Ding und kein Wort zum Vorneherein und von sich aus heilig. Es ist der Mensch, der je und je aus seiner natürlichen und kulturellen Umwelt einzelne Phänomene herausgreift und heilig spricht. Dem Einen ist der Stein, der Lehmaltar und ein bestimmtes Holzfigürchen, dem Andern das keimende Maiskorn, einem Dritten vielleicht die Datelpalme heilig. Kein Seiendes darf deshalb aus dem Bereich jener Erscheinungen, die durch den Menschen geheiligt werden können, ausgeschlossen werden. Anders ausgedrückt heisst das: Das Heilige ist eine (potentielle oder aktuelle) Eigenschaft, eine Möglichkeit alles Seien-
den.

Der Akt der Heiligsprechung freilich wird innerhalb einer Religion nicht immer wieder und von jedem Gläubigen neu, sondern vielmehr ein für alle Mal und im Sinne allgemeiner Verbindlichkeit vollzogen. Schon seit Abrahams und Moses Zeiten war im alten Israel allen Menschen klar,

dass die wesentlichste Aussage über Jahwe die Betonung seiner Besonderheit und seiner Heiligkeit sein musste. Als ihre Lebensführung den Massstäben, die dieser Gott einst gesetzt hatte, weniger und weniger entsprach, musste Jesaia die Heiligsprechung des Herrn der Heerscharen nurmehr rhetorisch wiederholen: "Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Sebaoth³¹!" rief er seinen Landsleuten zu. Wer die Heiligkeit des Herrn weiterhin missachtet, fügte er hinzu, hat mit unabsehbaren Folgen zu rechnen. Der eifersüchtige Gott vom Sinai³² hatte zu dieser Zeit noch nichts von seiner Aggressivität eingebüsst. Er sandte Jesaia zu den Menschen, um zu ihnen zu sprechen und ihre Herzen zu verstocken, "(bis) dass ihre Städte öde liegen ohne Bewohner und die Häuser ohne Menschen und das Fruchtländ nur noch Wüste ist³³." Gott drohte hier mit der Zerstörung der israelitischen Kultur, mit ihrer Reduktion auf das, worin sie wurzelte: die Natur der Levante.

Aber die Zeit Jesaias ist längst vorüber. Der Gott, der einst ungestraft sengend und mordend über Israel hinwegfegen durfte, thront heute recht einsam über dem zusammengeschmolzenen Häuflein seiner Verehrer... Doch nicht das einstmals mit besonderem Nachdruck Heiliggesprochene, sondern das, was den Menschen hier und dort je und je heilig ist, muss uns (und dürfte auch ihn) interessieren. Leisten wir uns die Offenheit, erscheint die Religionsgeschichte der westlichen Welt im 20. Jh. freilich nichtmehr nur als Zerfallsgeschichte des Christentums, sondern hat sich in erster Linie mit zahllosen individuellen Religionsformen zu beschäftigen. Denn wie im Mittelalter das christlich-monotheistische Glaubensbekenntnis zugleich den Ausgangspunkt für alle wissenschaftliche Reflexion bildete, so ist die eingangs aufgeführte These, die das Heilige als Möglichkeit alles Seienden auffasst, gleichzeitig auch das Credo des modernen Menschen. die folgenden Zeilen aus dem Aufsatz einer 15-jährigen Sekundarschülerin sollen verdeutlichen, was damit gemeint ist:

"... Und wenn Jeder, der nicht richtig an den kirchlichen Gott glaubt, ganz ehrlich mit sich selber ist, so findet auch er etwas Ähnliches, an das er glaubt. Ich denke, bei mir wäre es das Tanzen, das Ballett. Es ist mein liebstes Hobby, das, was ich am intensivsten betreibe. Mein Traumberuf ist Tänzerin. Ich glaube, wenn ich Tänzerin werde, könnte man sagen, (wie die Nonnen das nennen, was sie sind), ich sei eine 'Dienerin Gottes'. Jeder, der an etwas glaubt, auch derjenige, der an Gott glaubt, nimmt Vieles auf sich. Einem richtigen Gott muss man sich unterwerfen, und das ist schwierig. Für ihn duldet man Quälendes (in meinem Fall: Training). Aber jeder Mensch braucht das. Ich glaube, Jeder will für irgend-etwas wirklich alles geben oder opfern. Jeder will sich leiden sehen; man lebt davon³⁴."

Gegeben sind für die Schreiberin nurmehr rituelle Muster und die Grundstruktur dessen, was wir das religiöse Erlebnis nennen würden. Die Wahl der religiösen Inhalte aber ist dem Einzelnen freigestellt. Gewiss, das Verständnis des Religiösen steht hier durchaus noch im Einklang etwa mit der Auffassung Friedrich Schleiermachers, von dem die zitierte Schülerin freilich nie gehört hat. Was sie im zweiten Abschnitt des Zitats beschreibt, ist das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, oder weist mindestens deutlich genug in Richtung auf dieses hin. Der Prozess aber, in dessen Verlauf die Religion aus der kirchlichen Verwaltung herausgelöst wurde und noch immer wird, machte an diesem Punkt nicht Halt. Die subkulturelle Bewegung, die das Bewusstsein der europäischen und amerikanischen Jugendlichen während der 60er Jahre unseres Jahrhunderts so tief erschütterte, ging unter anderem von den Schriften der 'Beatniks' aus. Einer von diesen, Allen Ginsberg, schrieb einmal:

"Die Welt ist heilig! Die Seele ist heilig! Die Haut ist heilig! Die Nase ist heilig! Zunge und Schwanz und Hand

und Arschloch heilig! (...)

Die Schreibmaschine ist heilig das Gedicht ist heilig
die Stimme ist heilig die Hörer sind heilig die Ekstase
ist heilig³⁵!"

Hier entfällt auch jede Möglichkeit, über allfällige
Rituale, über den Umgang mit dem Heiligen Allgemeingül-
tiges auszusagen. Gegeben ist nurmehr die Freiheit des
Menschen und seine Möglichkeit, wo immer er will im Er-
lebnis aus sich herauszutreten. Der Bereich des Religi-
ösen aber, wie Ginsberg ihn skizziert, kann nichtmehr
erweitert werden. Er umfasst Kultur und Natur, alles
Seiende, die ganze Welt.

b. Sogleich drängt sich aber die Frage auf, anhand wel-
cher Kriterien wir nun das Für-Heilig-Gehaltene vom bloss
so Genannten, von der Metapher unterscheiden sollen. Vor-
erst mag es scheinen, als hätten wir durch die radikale
Erweiterung des Untersuchungsbereichs die traditionelle
Religionswissenschaft rundweg für ungläubwürdig erklärt.
Dem ist jedoch nicht so. Denn wenn Rudolf Otto beispiels-
weise das Heilige in seinen traditionellen Erscheinungs-
formen erforschte, so müssen uns seine Aussagen nun dazu
dienen können, das Heilige auch da als solches zu bestim-
men, wo es sich in ungewohnter Weise manifestiert. Denn
der Massstab dient nicht zur Messung jener Holzlatte,
auf die man Striche und Zahlen gemalt hat, sondern zur
Bestimmung neuer, bis dahin unbekannter Massverhältnisse.
Mag Otto sein geniales Werk vorab verfasst haben, um das
Christentum in seinem Wesen näher bestimmen zu können -
uns dient es zu Anderem und zu mehr. Dabei sind freilich
Ottos 'Aspekte des Numinosen' nicht durchwegs so präzise
gezeichnet wie die Massstriche auf dem Metermass. Unser
Massstab bedarf der Kritik und gelegentlich wohl auch ge-
ringfügiger Korrekturen.

Aber Rudolf Otto war nicht der erste Denker, der über das Heilige eine wissenschaftlich haltbare Aussage zu formulieren versuchte. "Die Verwendung von 'Heilig' als zentralen Begriff der Religionswissenschaft zur Erfassung nicht allein der kultischen Sphäre, sondern der Eigenständigkeit des Religiösen schlechthin, geht zurück auf den Anstoss, den Schleiermacher mit seinen 'Reden über die Religion'... zur Erkenntnis der Selbständigkeit und Unablässigkeit des Phänomens Religion gab³⁶." Erst Emile Durkheim stiess jedoch zu positiven Angaben über das Wesen des Heiligen vor. Ihm stellte sich die Frage, wie 'Religion' unabhängig von der christozentrischen Voraussetzung, dass alles Religiöse sich auf einen Gott beziehen müsse, zu definieren sei. Seine Antwort zerfällt in zwei Teile. Einerseits weist er auf die beiden Kategorien hin, in denen alle religiösen Phänomene aufgehen: Glaubensvorstellungen und Rituale. Andererseits findet er die wichtigste und allgemein nachweisbare Leistung der Religion darin vor, dass diese zwischen heiligen und profanen Dingen unterscheidet und dadurch eine Ordnung in die Welt des Menschen einführt. Deutlich ist in Durkheims Gedankenfolge schon das Religionsverständnis der späteren französischen Ethnologie angelegt - Mythos, Ritual und Dogma definieren, was der Mensch wahrnimmt:

"Toutes les croyances religieuses...présentent un même caractère commun: elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse; les croyances, les mythes, les dogmes, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui ex-

priment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués, leur histoire, leurs rapports les uns avec les autres et avec les choses profanes³⁷."

Der Bereich, für den Durkheim die Bedeutung dieses klassifikatorischen Schemas näher untersucht, ist die Gesellschaft. An sie ist die Religion nach seiner Ansicht in allen Teilen gebunden, ja, sie allein wird in den Aussagen der Religion letztlich abgebildet und dargestellt. Dass Durkheims Theorie wenig zum Verständnis dessen beiträgt, was im Raum der Westernisation unter 'heilig' begriffen wird, liegt auf der Hand. 'Heilig' und 'profan' sind hier, wie die beiden angeführten Zitate belegen, keine allgemein verbindlichen Attribute bestimmter Dinge, sondern bilden lediglich einen leeren, sprachlichen Raster, der von jedem Individuum mit jenen je verschiedenen Phänomenen gefüllt werden kann. die unter sich einer (zusätzlichen) Ordnung bedürfen. Dabei ist durchaus nicht zwingend jedem Heiligen ausdrücklich ein anderes Phänomen als Profanes gegenübergestellt. Dem in Europa lebenden Tantristen etwa ist der Geschlechtsverkehr, den er vielleicht unter besonderen rituellen Bedingungen pflegt, nicht im Gegensatz zu einer anderen, sondern gerade zu derselben Handlung im Verständnis seiner westlich denkenden Umwelt heilig.

Weniger selbstverständlich ist, dass Durkheims statisches System auch das, was andere Kulturen unter dem Heiligen verstehen, nicht durchwegs zu fassen vermag. Auch hier schafft dieser Begriff nämlich nicht primär eine feste Ordnung unter den Phänomenen, sondern steht als Attribut, das bald dieser und bald jener Erscheinung zugeschrieben werden kann, zur Verfügung. Es sind mithin dieselben Trommeln, mit denen im haitianischen Voodoo in offenen Veranstaltungen zum Tanz aufgespielt und in geschlossenen Kultsitzungen die Götter in die Menschen herabgerufen

werden. Die Heiligkeit der Trommeln ist deshalb kein festes Datum, sondern hängt davon ab, wie sie gebraucht werden. Es ist die Situation, die sie heilig spricht. Daneben, das steht ausser Zweifel, begegnen uns aber in allen Religionen auch Phänomene, deren Heiligkeit dogmatisch fixiert ist und deshalb über den wechselnden Anforderungen der Situationen steht. Selbst diese Erscheinungen gehen jedoch in der durkheimischen Sicht nicht auf, denn sie sind dem ausgesetzt, was Mircea Eliade treffend die 'Dialektik der Hierophanie' genannt hat. Im heiligen Phänomen selbst treffen sich ja das Heilige und das Profane. Eine Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Dingen, die das Wahrnehmungsfeld des Menschen in klassifikatorischem Sinne ordnen sollen, sind deshalb fiktiv, weil in der Hierophanie selbst das Heilige und das Profane zusammenfallen. So unsinnig es war, den Afrikanern zuzumuten, sie beteten zu hölzernen Idolen, so unsinnig wäre umgekehrt auch die Annahme, der schwarze Gläubige erkenne nicht, dass die, den Gott repräsentierende Figur, aus Holz gefertigt ist. "Was paradoxal und unverstänlich ist, das ist nicht die Tatsache der Manifestation des Heiligen in Steinen oder Bäumen, sondern die Tatsache, dass es sich überhaupt manifestiert und damit limitiert und relativiert³⁸." Ohne hier schon auf den Prozess eintreten zu wollen, der die Beziehung zwischen dem Heiligen und dem Profanen kennzeichnet, stellen wir fest, dass es das Profane ist, das dem Heiligen die Möglichkeit gibt, sich zu offenbaren.

c. Rudolf Otto fasste das Heilige als ganzheitliches Phänomen, oder, um seinen Ausdruck zu verwenden, als 'Komplex-Idee'. Der untersuchte Gegenstand erscheint dadurch vorerst nicht unter einem besonderen Aspekt, sondern in die Gesamtheit seiner Erscheinungsformen eingebettet. Aber wenn die Betrachtungsweise Ottos

damit die gänzlich heterozente geisteswissenschaftlicher Studien, deren unangenehme Eigenart es ist, einander in den meisten Fällen gegenseitig auszuschliessen, sprengt, so kommt sie doch nicht darum herum, systematisierende Schnitte zu legen. Diese freilich liegen gewissermassen quer zu den Betrachtungswinkeln der wissenschaftlichen Disziplinen: Die Momente, in die Otto das Numinose aufgliedert, verbinden in sich die Wirkung des heiligen Objekts und das Gefühl des sich wundernden, sich fürchtenden oder jenes verehrenden Subjekts; denken und fühlen, ahnen und wissen, glauben und erkennen finden in jedem dieser Momente neben einander Platz. Damit hat Rudolf Otto alle wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Phänomenen um eine - mindestens methodische - Dimension, um einen möglichen Weg zu wirklichem, innerem Verständnis bereichert.

Ausgehend von seinen Vorstellungen können wir sagen: Heilig ist, was ganzheitlich wahrgenommen und daher von den traditionellen (analytischen) Deutungs- und Klassifikationssystemen nicht erfasst werden kann.

Da nun aber die solchermassen herauskristallisierten Momente eine Vielfalt von Aspekten in sich schliessen, ergibt sich für Otto ein darstellerisches Problem: Soll das Wesen der Momente an begrifflichen Derivaten des frommen Gefühls, an den heiligen oder auf Heiliges hinweisenden Worten bzw. Dingen, oder an noch anderen Phänomenen, in denen es sich offenbaren mag, erläutert werden?

Um die Konturen der Momente, und damit dessen, was Otto mit der 'Komplex-Idee des Heiligen' selbst meint, klar zeichnen zu können, muss er zwei Koordinaten (ich sprach weiter oben von systematisierenden Schnitten) legen: Die eine ist mit 'rational und irrational' bezeichnet, die andere ist die Zeitachse, auf der Otto die Entwicklung der Momente von ihren frühen, rohen, zu ihren jüngeren, feineren Manifestationsformen angibt.

Ottos Vorstellung von der Entwicklung der 'Momente des Numinosen' müssen wir schon vom bisher Erarbeiteten her ablehnen. Sinn, Wert und Gehalt religiöser Aussagen und Handlungen können nicht an irgendwelchen Idealtypen, sondern müssen sich an ihren Wirkungen auf Leben und Lebensqualität der jeweiligen Menschen messen. Denn die Gefühle, die Ottos 'Momente des Numinosen' im Innersten charakterisieren, sind durchwegs kulturell bedingt. Sie helfen sich weder nach anthropologischen Gesetzen, noch etwa nach durch das Heilige selbst gegebenen Regeln, sondern nach der kulturell je und je anders fixierten Stellung der Dinge und Ideen an diese. Der Rahmen von Ottos Studie jedoch ist ein globaler. Daher stellt sich die Schwierigkeit, 'primitive' Religionen (Otto) mit europäisch-christlich geprägten Gefühlen aufschlüsseln zu müssen. Der Schlüssel passt nicht. Aber auch die zweite Koordinate, die Rudolf Otto in systematisierender Absicht durch sein weitläufiges Forschungsfeld legt, bedarf der Kritik. Oft spricht der feinsinnige Wissenschaftler vom grundsätzlichen Unterschied zwischen 'natürlichen' und 'numinosen' Gefühlsinhalten. Die Begriffe des Rationalen und des Irrationalen entstammen nun aber durchaus dem (profanen) Alltag, wo sie, nur durch das Leben verbunden, verschiedene Aktivitäten des Menschen (Philosophie, Poesie etc.) voreinander legitimieren. Solche, bald polar und bald antinomisch zueinander stehende Bereiche kennt nun zwar die Religionsgeschichte - in der 'Komplex-Idee des Heiligen' finden sie beim besten Willen keinen Platz. Denken und Erleben stehen in ihr in grundsätzlich anderer, engerer Beziehung: Alle Initiation beruht beispielsweise darauf, dass durch die Vermittlung durchdachter Lehre erlebnishaftes Erkennen ermöglicht werden soll. So zustandegekommene Erlebnisse wären aber nicht als irrational, sondern als transrational zu bezeichnen, da begriffliches Wissen ihnen vorausging und vorausgehen musste. Damit lehne ich gleichzeitig auch

Ottos Theorie von der 'Schematisierung' des Irrationalen durch das Rationale in der Komplex-Idee des Heiligen ab. Im erwähnten Beispiel der Initiation etwa verläuft der Prozess der Schematisierung gerade umgekehrt: Das Erlebnis erläutert die Lehre und macht sie fassbar, indem es sie gleichsam ausmalt.

Otto bezeichnet mit dem 'Rationalen' in der Idee des Göttlichen "...dasjenige, was von ihr eingeht in die klare Fassbarkeit unseres begreifenden Vermögens, in den Bereich vertrauter und definibler Begriffe. Wir behaupten sodann, schreibt er weiter, dass um diesen Bereich begrifflicher Klarheit her eine geheimnisvolle Dunkel-sphäre liegt, die nicht unserem Gefühl, wohl aber unserem begrifflichen Denken sich entziehe und die wir insofern 'das Irrationale' nennen³⁹." Ueber das Verhältnis zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen in der 'Komplex-Idee des Heiligen' denkt Otto nun im Weiteren nach. Gleich zu Beginn weist er aber darauf hin, dass seinen Ausführungen nur derjenige folgen kann, der seine eigenen gefühlsmässigen Voraussetzungen teilt:

Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle Verdauungs-stockungen oder auch Sozial-gefühle besinnen kann, auf eigentümliche religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben. Er ist entschuldigt, wenn er für sich versucht mit den Erklärungs-prinzipien die er kennt so weit zu kommen wie er kann, und sich etwa 'Aesthetik' als sinnliche Lust und 'Religion' als eine Funktion geselliger Triebe und sozialen Wertens oder noch primitiver zu deuten. Aber der Aesthetiker der das Besondere des ästhetischen Erlebens in sich selber durchmacht,

wird seine Theorien dankend ablehnen, und der Religiöse mochte mehr⁴⁰."

Niemand, der religiöse Erlebnisse gefunden hat, wird Rudolf Otto in diesem Punkt widersprechen wollen: Nur wer Farben gesehen hat, kann sich kompetent über Malerei äussern. Aber andererseits wird auch keiner, der die Bedingungen wissenschaftlicher Arbeit kennt, diese Aussage als erkenntnistheoretische Voraussetzung einer ganzen Forschungsdisziplin gelten lassen wollen. In etwa, schreibt Otto mit andern Worten, kann mir folgen, wer religiös lebt und empfindet. Im Einzelnen jedoch wird ihn letztlich nur derjenige verstehen, der so luthernisch erzogen und so theologisch gebildet ist wie er selbst. Somit treibt er aber keine Wissenschaft, sondern widmet sich einzig der minutiösen Selbstanalyse.

Es besteht kein Grund, Ottos Begriff des Numinosen zu revidieren. Er findet ihn, indem er dem Heiligen sein sittliches Moment abstreicht. Was zurückbleibt, kann nur einigermaßen angegeben und zu Gefühl gebracht werden. Es "lebt in allen Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie garnicht Religion⁴¹." Die religiösen Vorstellungen und Gebräuche aller Völker, darin geben wir Otto recht, weisen auf ein Numinoses von immer wieder ähnlicher 'Gestalt' hin. Aber was immer wir beobachten und untersuchen können, liefert uns nicht mehr als eben diesen Hinweis. Wer mehr ahnt oder gar wahrhaft vom Numinosen weiss, ist nicht den Weg der Wissenschaft, sondern jenen des Lebens gegangen. Dieser aber führt über den Acker oder den Asphalt der Kultur. Er eröffnet keine im strengen Sinne objektivierbaren, sondern stets nur subjektiv bedeutungsvolle Erkenntnisse. Er lehrt nicht systematisch, sondern nach Massgabe dessen, was je und je der Bewältigung bedarf.

Unfähig, mein eigenes Leben in diese Arbeit hinein zu backen, lasse ich Ottos 'Momente' stehen wie sie sind. Je detaillierter sie beschrieben werden, je mehr der Autor

sich nurmehr auf seine persönlichen, in der Praxis des lutheranischen Christentums gewonnenen Erfahrungen verlassen kann, desto vorsichtiger werde ich sie anwenden. Wichtiger scheint mir aber, dass die Religionswissenschaft den Bereich ihrer Forschung so absteckt, dass sie auf dergleichen unzuverlässige Werkzeuge so wenig wie nur irgend möglich angewiesen ist.

Um dieser Forderung selber nachzukommen, wende ich mich, was meine Forschung betrifft, radikal von jener Dunkelsphäre des Numinosen ab, an die alles religiöse Tun und Erleben des Menschen rührt. Ich ahne ihre Wirklichkeit und ihre Wahrheit. Ich bin, wenn sie es wissen wollen, ein religiöser Mensch.

In meiner wissenschaftlichen Arbeit jedoch muss es mir am Beobachtbaren gelegen sein. Als objektives Datum beobachtbar ist im Bereich des Religiösen allein das Ritual.

So kehren wir auf grossem Umweg zu den Aussagen Durkheims und Robertson-Smiths zurück. Es ist allein das Ritual, die religiöse Handlung des Menschen, die uns den wissenschaftlichen Zugang zu religiösen Systemen eröffnen kann. Weit sind wir aber bei dieser Feststellung von der Annahme entfernt, im Ritual erschöpfe sich das Religiöse. Vielmehr beschränken wir uns, um an die Ausdrucksweise Rudolf Ottos anzuknüpfen, auf die Betrachtung jener Phänomene, die das Heilige in seinem direkten und beschreibbaren Bezug zum Subjekt des religiösen Menschen in Erscheinung treten lassen. Wir wenden uns vom Numinosen ab und jener Sphäre zu, die Otto das 'Rationale in der Komplex-Idee des Heiligen' nannte. Zugleich stellen wir aber fest, dass diese durch den Begriff des Rationalen höchst unpräzise bezeichnet ist. Denn wenn der Pfarrer im Gottesdienst die Arme zum Segen über die Köpfe der Gläubigen ausstreckt, so liegt diese Geste als Ritus wohl in unserem Untersuchungsbereich, geht aber keineswegs in rationalen Begriffen auf. Der Ritus ist Geste, ist menschlicher Akt, aber der Mensch, der diesen begeht, überschrei-

tet seinen Horizont, die Grenze, die ihm als Individuum gesetzt ist.

Im Kreise jener Wissenschaftler, die Rudolf Ottos Theorie angewandt und weitergeführt haben, nimmt Mircea Eliade wohl die prominenteste Position ein. Skeptisch gegenüber vorläufigen Definitionen des Phänomens Religion, zieht dieser es vor, "Hierophanien im weitesten Verstande des Worts als Gegenstand der Untersuchung zu bezeichnen⁴²." Seine Fragestellung aber weist weit über das Wesen der Hierophanie selbst hinaus: "Die sicherste Methode, schreibt er, ist offenbar die, welche alle....heterogenen Zeugnisse heranzieht und benützt, keinen wesentlichen Typus ausschliesst und dabei die Frage nach dem Gehalt stellt, den alle...(Vegetations-)Hierophanien offenbaren. Man wird so ein zusammenhängendes Ganzes gemeinsamer Merkmale erhalten, das...die Bildung eines zusammenhängenden Systems voraussetzt⁴³." Das Ansinnen, das Eliade in diesen Zeilen verrät, darf aber kein empirisch-wissenschaftliches, sondern muss, hier ist er ein treuer Schüler Rudolf Ottos, ein metaphysisches genannt werden. Er sucht hinter dem System der Modalitäten einer Hierophanie nach ihrem Kern, nach den Heiligen selbst. Denn, dass dem Sakralen, das sich dem Menschen offenbaren kann, jenseits aller Hierophanien objektive Wirklichkeit und Wahrheit zukommt, steht für Eliade zum vornherein fest.

In dieselbe Richtung weist die Interpretation des sakralen Objekts als Erwähltes, wie Eliade sie vorschlägt. Mit Nachdruck betont er, "dass eine Hierophanie eine Erwählung (choix) voraussetzt, eine klare Abscheidung des hierophanen Objekts in bezug auf den es umgebenden Rest. Dieser Rest ist immer vorhanden, auch wenn ein unermesslicher Bereich hierophan geworden ist⁴⁴." So zeigt sich in der Tatsache, dass das Heilige, wo es sich offenbart, zwar der 'gewöhnlichen Dinge' bedarf, diese aber zugleich in

eine neue Dimension, jene des Sakralen nämlich, einführt, das, was Eliade die Dialektik der Hierophanie nennt.

Diese Beobachtung impliziert nun allerdings mehr, als Eliade ihr entnimmt. Denn wenn das hierophane Objekt aus der Vielfalt der profanen Gegenstände erwählt werden kann, so ist es notwendigerweise in seiner Eigenschaft als Träger der Hierophanie auch immer wieder austauschbar. Das Heilige und der hierophane Gegenstand stehen zueinander in jener Beziehung, die de Saussure im sprachlichen Bereich zwischen Zeichen und Bezeichnetem, zwischen Signifikant und Signifikat aufgedeckt hat. "Die Verknüpfung von Bedeutendem und Bedeutetem ist arbiträr und konventionell. Für de Saussure ist 'das Band, welches das Bezeichnete mit der Bezeichnung verknüpft, beliebig'. Es gibt in der Sprache keine natürliche Verbindung zwischen einem akustischen Bild und einem Begriff. Vielmehr bestimmt sich die Bedeutung eines Zeichens relational und differentiell, d.h. aus der Zugehörigkeit zu einem System von sprachlichen Zeichen. Die radikale Arbitrarität des Zeichens sowie die ontologische Priorität des Signifikats sind somit Voraussetzungen für die Möglichkeit des Systemcharakters der Zeichen⁴⁵."

Ob Claude Lévi-Strauss diese Theorie zu unkritisch übernommen und auf den Mythos angewendet hat, steht hier nicht zur Diskussion. Sicher ist, dass das hierophane Objekt, will man nicht zu vollends theologischen Argumenten greifen, als Erwähltes stets auch austauschbar, das heisst arbiträr ist.

Viele Missionare dürften sich, weil sie nicht um diesen Sachverhalt wussten, beim Aufstellen ihrer Erfolgsbilanz gründlich verrechnet haben. So gut wie das 'heidnische' Götterbild kann auch das christliche Symbol jenen Glaubensinhalt, jenes 'Moment des Numinosen' repräsentieren, dem sich der religiöse Mensch in der betreffenden Kultur zuzuwenden gewohnt ist. Jenem Beobachter hingegen, der

sich den dabei gepflegten Ritualen zuwendet, wird die Gruppe der Gläubigen nichts vormachen können. Denn erst der Wandel oder die Entwertung des traditionellen Rituals belegt einwandfrei, dass sich die Religion selbst verändert hat. Weder die heiligen Dinge noch die Symbole, sondern einzig der sich stets um die Bewältigung seines Lebens bemühende Mensch kann und muss zum Angelpunkt religionswissenschaftlicher Forschung erklärt werden. Von den hierophanen Objekten kann nie und nirgends mit Sicherheit auf die Religion geschlossen werden. Diese wird stets erst da fassbar, wo der Mensch mit dem Heiligen umgeht, wo er sich ihm handelnd nähert, im kultischen Ritual.

Das zweite, was Eliade's Aussage über die Erwählung, die jeder Hierophanie vorausgeht, impliziert, bringt er selbst wenigstens unter einem Gesichtspunkt zur Sprache: Wer wählen kann, ist frei. Aufgrund welcher Kriterien aber wird nun dieses Objekt und nicht jenes zum Träger der Hierophanie ernannt? Eliade bleibt seiner Methode treu, indem er die Frage allein vom hierophanen Gegenstand und seinen Merkmalen her zu beantworten sucht. "Alles was ungewöhnlich, eigentümlich, neu, vollkommen oder monströs ist, schreibt er, wird zum Gefäß magisch-religiöser Kräfte, und, je nach den Umständen, ein Gegenstand der Verehrung oder der Furcht, kraft der bivalenten Empfindung, die vom Sakralen hervorgerufen zu werden pflegt⁴⁶." Es liegt auf der Hand, dass Eliade seine Optik in diesem Abschnitt zu grob eingestellt hat. Denn so augenscheinlich es ist, dass zahlreiche heilige Objekte allein schon von ihrer materiellen Gestalt her auffallen, so offensichtlich ist auch, dass nicht alles Auffällige und Neue in allen Kulturen zum hierophanen Objekt wird. Gehen wir, um zu einer differenzierteren Sicht zu gelangen, von einem Beispiel aus. Der görlitzer Schuster Jakob Boehme erlebte im Jahre 1600 eine tiefe Erleuchtung. "In meinem gar ernstlichen Suchen, schreibt er selber 20 Jahre

später,...ist mir die Pforte eröffnet worden, dass ich in einer Viertel-Stunden mehr gesehen und gewusst habe, als wann ich wäre viele Jahre auf hohen Schulen gewesen...Dann ich sahe und erkannte das Wesen aller Wesen, den Grund und Ungrund: Item, die Geburt der H. Dreyfaltigkeit, das Herkommen und den Urstand dieser Welt und aller Creaturen, durch die göttliche Weisheit...⁴⁷." Worin aber, durch welche Hierophanie ist das Numinose an Boehme herangetreten? Abraham von Frankenberg, Boehmes Freund und erster Biograph, schildert uns das Erleuchtungserlebnis wohl so ausführlich, wie Boehme selbst es nur beschreiben konnte:"Unterdessen, lesen wir,...wird (Boehme)...mit des 17. Seculi Anfang, nemlich Anno 1600, also im 25. Jahre seines Alters...vom Göttlichen Lichte ergriffen, und mit seinem gestirnten Seelen-Geiste, durch einen gählichen Anblick eines zinnern Gefässes (als des lieblichen Jovialischen Scheins) zu dem innersten Grund oder Centro der geheimen Natur eingeführet (Hervorh. J. v.I.)⁴⁸." Ein rundes Zinngefäß muss es also gewesen sein, durch dessen Anblick Jakob Boehme in einen Zustand aussergewöhnlicher Erkenntnisfähigkeit geriet. Die Wahl des hierophanen Gegenstandes freilich erübrigte sich ihm, und seine Absonderung vom profanen Rest, d.h. von den übrigen Dingen in der Werkstatt, wurde durch die historischen Gegebenheiten zum vorneherein verunmöglicht. Die zinnerne Kanne, die unter günstigeren Bedingungen wohl bald das Vorbild zu einem religiösen Symbol abgegeben hätte, blieb, so dürfen wir mutmassen, bei den Boehmes als profanes Gerät im Gebrauch. Nie sollte sie während eines heiligen Rituals feierlich enthüllt und umhergetragen, nie sollte ihre Form auf den wallenden Mantel eines Priesters gestickt werden. Das Heilige hat sich hier im Beliebigen offenbart, ohne dieses dadurch seiner Alltäglichkeit zu entkleiden. Oder umgekehrt: Der Mensch erkannte das Heilige durch ein Phänomen, ohne dieses danach aufgrund seines Erlebnisses und gewissermassen zum Dank für

die Vermittlung zu heiligen. So finden wir hier einerseits unsere These bestätigt, dass das Heilige eine Möglichkeit alles Seienden sei. Andererseits stellen wir nun zusätzlich fest, dass die Menschen, denen religiöse Erfahrungen zuteil werden, den Wert des hierophanen Gegenstandes höchst unterschiedlich einschätzen. Während Moses den alttestamentlichen Sinai, auf dessen Gipfel ihm Jahve erschienen war, in einen Steinkreis schloss⁴⁹ und ihn dadurch als heiligen Berg kennzeichnete, mass Boehme der Kanne trotz ihrer offensichtlichen hierophanen Funktion keine weitere Bedeutung zu. Ueber unsere These hinaus nach den Gründen für diese unterschiedliche Bewertung zu fragen, hiesse, dem lieben Gott unter die Kutte zu blicken, was mir als anstössig gilt.

Ich bleibe bei der Annahme stehen, dass das Erleuchtungserlebnis selbst über Heiligkeit oder Profanität des hierophanen Phänomens entscheidet. Einfacher gesagt: Die Mystiker werden's schon wissen.

Nicht Jeder aber, der ein Phänomen für heilig hält, ist ein Erleuchteter. Nach dem Glauben an heilige Dinge, nach seinen Wurzeln und Bedingungen müssen wir nun also fragen.

2. Ritual, Ritualisierung und Religion

"Qui sait tout souffrir,
peut tout oser."

Französisches Sprichwort

a. Aus der Vielfalt religiöser Erscheinungen ist allein das Ritual als objektives Datum beschreibbar. Hier manifestiert sich die innere Haltung des Menschen in Gesten und im Umgang mit heiligen Dingen. Dabei gelingt es der rituellen Handlung freilich nicht, die Gläubigen über jene Jahrhunderte hinweg, für die sie selbst besteht, immer wieder in dieselbe Stimmung und innere Haltung zu versetzen. Vielmehr überlebt sie die ursprünglich durch sie selbst induzierte Stimmung und kann deren Aufkommen nun während einer langen Zerfallszeit geradezu verhindern. Eine Freundin schrieb mir einmal aus Indien:

"Die grüne Banaganga unter dem Fenster ist ein kleiner, heiliger See, umgeben von Tempeln. Alle paar Minuten hört man einen Plumpser ins Wasser, der das lauthalse Gebet irgendeines Brahmanen (der inbrünstig im Wasser steht und vielleicht auch ans Mittagessen denkt - Das weiss man nie so genau - However, I give anybody the chance to be a Saint...) unterbricht. Kleider werden gewaschen...⁵⁰"

Recht hast Du, liebe Marianne: Was der Brahmane beim Beten denkt, weiss höchstens er selbst. Aber dass er sich so und so bewegt, dass er beim Beten im Wasser steht, dass er die Worte in dieser Lautstärke und in diesem besonderen Tonfall ausspricht etc., das sind Daten, die

beschrieben werden können. Nun könntest Du einwenden, wenn die innere Haltung des Brahmanen keine religiöse sei, wenn das Gebet diese auch nicht aufzubauen vermöge, dann seiest Du (als Theologin oder Religionswissenschaftlerin) an seiner rituellen Handlung nicht weiter interessiert. Du selbst aber siehst Dich gezwungen, dem indischen Beter eine Chance auf innere Konsequenz, auf Heiligkeit einzuräumen. Wäre es da, statt diesem und anderen Ritualen ihren religiösen Wert abzusprechen, nicht eher angezeigt, allen Ritualen wenigstens die Möglichkeit zuzubilligen, einen solchen zu tragen und zum Ausdruck zu bringen? Denn wenn das Heilige eine mögliche Eigenschaft alles Seienden ist, dann ist das Religiöse eine Dimension des Rituellen überhaupt. Zweimal haben wir nun traditionell-religionskundliche Aussagen auf den Kopf gestellt. Statt 'das Heilige ist' und 'die Religion umfasst Rituale' sagen wir nun: Alles Seiende kann geheiligt und alle Rituale können mit religiösem Sinn erfüllt werden. Da das Thema dieser Untersuchung aber kein philosophisches ist, wenden wir uns sogleich wieder von der ersten Aussage ab. Nicht die Fülle des Seienden, sondern lediglich bestimmte Formen menschlichen Handelns haben wir uns vorgenommen. Wo im Folgenden von Heiligung die Rede sein wird, könnten wir – mindestens vorderhand – ebenso gut von Ritualisierung sprechen. Denn die Sakralisierung eines Phänomens rückt nur dort und insofern in unser Blickfeld, als sie über das Phänomen hinaus eine auf dieses bezogene menschliche Handlung betrifft.

Der Mensch greift aus seiner Welt Dinge, Handlungen, Erlebnisse und Worte heraus und spricht sie heilig. Die Kriterien, die ihn dabei leiten, sind bald durch die Gesellschaft, bald durch ihn selbst, das Individuum bestimmt. Niemals aber bleibt es bei diesem Akt der Sakralisierung. Das Heilige übernimmt seine ordnende Funktion für Leben und Denken vielmehr erst da, wo der Mensch mit ihm umge-

hen, ihm in Ritual handelnd begegnen kann. Ist diese Möglichkeit gegeben, brauchen wir die Frage nach einem allenfalls nur metaphorischen Gebrauch des Begriffs des Heiligen nichtmehr zu stellen. Findet dagegen das, was als heilig bezeichnet wird, keinen Platz in einer rituellen Handlung, so können wir es auch nicht zum Gegenstand der religionswissenschaftlichen Untersuchung machen. Das Heilige kann nur in Rahmen des Rituals untersucht werden. Wir geben damit Radcliffe-Brown recht, der schon 1939 vorschlug, den anthropologischen Begriff des 'Tabu' von den grundlegenden Konzepten der rituellen Wertigkeit (ritual value) beziehungsweise des rituellen Status her als rituelles Verbot (ritual prohibition) zu übersetzen. Die Bedeutung dieses Vorschlags für unsere Untersuchung zum Begriff des Heiligen wird deutlich wenn Radcliff-Brown schreibt:

"Anything - a person, a material thing, a place, a word or name, an occasion or event, a day of the week or a period of the year - which is the object of a ritual avoidance or taboo can be said to have ritual value. Thus in Polynesia chiefs, corpses, and newly born babies have ritual value. For some people in England salt has ritual value⁵¹. For Christians all Sundays and Good Friday have ritual value, and for Jews all Saturdays and the Day of Atonement. The ritual value is exhibited in the behavior adopted towards the object or occasion in question. Ritual values are exhibited not only in negative ritual but also in positive ritual, being possessed by the objects towards which positive rites are directed and also by objects, words or places used in the rites. A large class of positive rites, those of consecration or sacralization, have for their purpose to endow objects with ritual value. It may be noted that in general anything that has value in positive ritual is also the object of some sort of ritual avoidance or at the very least of ritual respect⁵²."

Der Begriff des 'ritual value' erfasst also nicht nur das Tabu, sondern auch das Heilige. Ich werde ihn im Folgenden anwenden, ohne Radcliffe-Browns Typologie positiver und negativer Rituale dadurch stützen zu wollen. Vielmehr meine ich, dass er geeignet ist, gerade die unergiebigste Diskussion über das negative oder positive Vorzeichen ritueller Wertsetzung zu umgehen, die sich nicht durch subtile Unterscheidungen, sondern allein durch den Hinweis auf den grundsätzlich ambivalenten Charakter des Heiligen selbst, d.h. des 'Ganz-Anderen' als des jeweils Unbekannten und ausserhalb des Bewusstseins Liegenden, abschliessen lässt.

Ob nun in Wirklichkeit alles Seiende geheiligt und jedes Ritual der religiösen Interpretation zugänglich gemacht werden kann, ist freilich empirisch nicht nachzuweisen. Meine Thesen sollen ja auch nicht absolute Wahrheiten formulieren, sondern lediglich einen gangbaren Weg des Vorgehens, eine Methode skizzieren. Denn sinnvoller scheint es mir, vom Seienden und vom beobachtbaren menschlichen Handeln auf so schwer fassliche Begriffe wie 'Heilig' und 'Religion' zu schliessen, als umgekehrt von der - meiner Ansicht nach nichtmehr definiblen - Religion auszugehen. Denn so brilliant etwa Clifford Geertz den Religionsbegriff gefasst hat⁵³, das religiöse Denken und Handeln im Raum der Westernisation trifft er mit seiner Terminologie nur zum kleineren Teil. Der Grund dafür liegt in der hier so erstaunlich gross gewordenen Diskrepanz zwischen dem Religiösen und der Religion. Denn jene Institutionen, die uns als Träger der Religion gelten, vermögen das Religiöse im europäischen oder amerikanischen Menschen längst nichtmehr zu erfassen. Nicht in der Kirche und in der Synagoge, sondern auf den Autobahnen und in den Sportstadien, in den Discotheken und den möbelarmen Stuben der Freaks lebt der religiöse Westen. Hier wird das geleistet (oder verpasst), was die Religions-

philosophen und -ethnologen je und je zum Konstitutivum der Religion, zum Wesen des Religiösen erklärten: Hier erlebt der Mensch das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, hier bewältigt er seine individuellen Krisen im kollektiven Ritual, hier kommt er mit seinem Leben zu-recht. Nachdem die Moral seit der vielgerühmten Ethisierung der Religion im Israel der Propheten unermüdlich religiöse Erlebnisse abgebogen und durch schlechte Gewissen - das mit etwas so Erhabenem wie der Religion zum vorneherein nichts zu tun haben kann - ersetzt hat, verweigert sie nun, im letzten Akt ihres erbärmlichen Auftretts, dem pluralistischen Bewusstsein die Anerkennung seiner Religiosität. Als Beitrag zum Verständnis eben dieser pluralistischen Religiosität will die vorliegende Arbeit unter anderem verstanden sein.

b. Wer es unternimmt von der Religion zu sprechen, braucht, wie es scheint, nicht lange nach seinem Gegenstand zu suchen. Er hat vorab nichts weiter zu tun, als die Menschen nach ihrem Glauben, nach ihren heiligen Ueberlieferungen und Kulturen zu fragen. Nimmt sich der Religionswissenschaftler aber, wie wir es ihm nun aufgetragen haben, statt der Religion das ganze Feld ritueller Handlungen vor, so wendet er sich mithin der Nachtseite der Kultur, dem unbewusst vollzogenen Teil des Lebens zu. Wer das Ritual zu erforschen sucht, muss daher zuerst nach dem 'Ort' ritualisierter Handlungen im Leben und nach ihrer Funktion in der Kultur fragen. Diese Frage aber führt uns zurück an den Ausgangspunkt unserer Untersuchung. Denn von Lebensbereichen und kulturellen Funktionen kann nur sprechen, wer zuvor ein anthropologisches Konzept umrissen hat.

Wo der Mensch mehr wahrnimmt, als er versteht, gerät er in Bewegung. Wo immer er überfordert ist, nimmt er seine

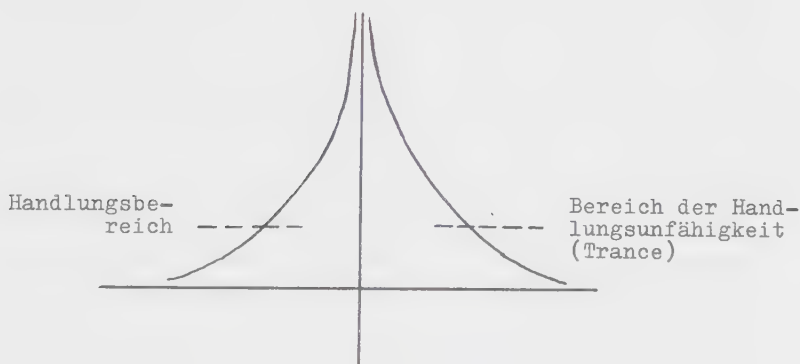
Situation primär als Forderung wahr. Aber nur derjenige, der dergleichen Forderungen erfüllen gelernt hat und dabei stark geworden ist, wird der Aufgabe auch in zweiter Linie nicht aus dem Weg gehen. 'Qui sait tout souffrir, peut oser', sagt das französische Sprichwort.

Die Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit macht den Menschen zum Suchenden. Sie schickt ihn in die Lehre und auf den Weg ins ewig Ungewisse. Sie lehrt ihn den Gedanken und die Tat. Sie erweckt ihn zum Leben. Wo aber sammelt der Mensch Erfahrungen dieser Art? In erster Linie gewiss, wo er dem Mitmenschen, dem Freund und dem Feind begegnet. Der eine fordert ihn auf Verzicht, der andere auf Pistolen. Der eine lehrt ihn die Liebe, der andere den Gebrauch von Kraft und Macht. Aber die menschliche Gesellschaft schafft nun - chronologisch betrachtet in zweiter Linie - ihre eigenen Bedürfnisse. Es geht ihr um die Sicherstellung von Ernährung und Fortpflanzung, um 'law and order' - kurz: um ihre eigene Funktionstüchtigkeit. Und der Mensch ist nicht nur ein soziales, sondern im grösseren Zusammenhang auch ein kulturelles, ein schöpferisches Wesen. Die Kultur als Gesamtheit der kreativen Leistungen des Menschen wächst nach und nach aus jenen Situationen hervor, in denen der Mensch sich mit seiner eigenen Mangelhaftigkeit konfrontiert sieht. Sie ist das Sammelbecken der dabei gefundenen Lösungen. Aber eben deshalb, weil sie von Einzelnen oder von bestimmten Gruppen in besonderen Lebenslagen aufgefunden und erprobt wurden, bleiben diese Lösungen stets einer bestimmten Situation verhaftet. Sie tragen das Stigma der Vorläufigkeit und sind stets nur bis auf weiteres gültig⁵⁴. Das Wissen um diesen provisorischen Charakter der kulturellen Lösungsmodelle, d.h. um ihre letztendliche Unzulänglichkeit, wirft den Menschen radikal auf sich selbst zurück. Es lässt ihn erkennen, dass er im historischen Sinne an kein Ziel gelangen, sondern bestenfalls auf der Suche bleiben kann. Das Wissen um die nur provisorische Gültigkeit der

kulturellen Lösungsmodelle lehrt den Menschen, in Bewe-
 ,... zu bleiben und alle Konventionen, Dogmen und Struk-
 turen zu misstrauen. Der solchermassen einsichtig Gewor-
 dene aber wird die Anforderungen, die seine Gesellschaft
 an ihn stellt, nichtmehr durchwegs erfüllen. Er ist der
 Sanftmütigen, der Asozialität und dem Wahnsinn preisgegeben.
 Die Gesellschaft ist deshalb existentiell auf das Ver-
 trauen des Menschen in seine Kultur angewiesen. Erst als
 einer, der seinem Denken und Tun vertraut, wird und bleibt
 der Mensch arbeits-, leistungs- und integrationsfähig.
 Daher werden die einmal gefundenen und propagierten Lö-
 sungsmodelle innerhalb der Kultur länger, als sie dem Su-
 chenden in seiner veränderlichen historischen Situation
 einen Weg zu eröffnen vermögen, für gültig erklärt.

Rituale sind kulturelle Lösungsmodelle für jene Probleme,
 die sich dem Menschen an den Grenzen seiner Erkenntnis-,
 Erlebnis- und Leistungsfähigkeit, kurz, im zwielichtigen
 Uebergang vom Bewussten zum Unbewussten stellen. Wenn wir
 aber zuvor dem Menschen von seiner Mangelhaftigkeit her
 und seiner Möglichkeit, diese zu erkennen, zu erfassen
 versucht haben, so müssen wir nun das wesenhaft mensch-
 liche Handeln ebenfalls im Grenzbereich zwischen Sein und
 Nichtsein, d.h. im Uebergang zur Handlungsunfähigkeit su-
 chen. Wo der Mensch sich jener gefährlichen Gegend in
 seinem Kosmos zuwendet, die ihm, obwohl das Chaos seine
 langen Schatten schon auf sie hinüberwirft, noch zugäng-
 lich ist, da rückt er weit und endgültig von seinen flach-
 stirnigen Vorfahren ab. Nur in diesem Akt kann er seinen
 Schöpfer ahnen, suchen und finden. (Denn es ist das Nicht-
 sein, das das Sein geboren hat, und in jenem muss dieses
 wieder aufgehen. Wer sich dem unwölkten Horizont seines
 Bewusstseins zuwendet, neigt sich folglich seinem Ursprung,
 mythisch gesprochen dem Schöpfer zu). Handeln am Rande
 des Menschenmöglichen heisst Gott dienen.

Zugleich ist nun notwendigerweise jede Handlung, die der Mensch in jenem Grenzbereich vollzieht, ein Ritual. Je näher die Grenze liegt, desto mehr verengt sich der Handlungsspielraum. Die Handlung, die den Menschen über die Grenze hinweg in die meist als Trance beschriebene - Handlungsunfähigkeit hinüber führt, kann nur noch eine einzige sein.



Im Uebergang vom menschlichen Handlungsbereich zur Sphäre der Handlungsunfähigkeit verengt sich der Handlungsspielraum infinitesimal, bis der Mensch dann nach der letzten agonalen Zuckung für eine Weile oder für immer still liegt. Konkret muss diese Verengung als Verkleinerung der Anzahl jeweiliger Handlungsmöglichkeiten in Erscheinung treten. Eben diese Situation aber haben wir vor uns, wo leistungsfähige, d.h. kultische Rituale praktiziert werden.

Was tut die Cuña-Frau, wenn sie während einer schweren Geburt unvermittelt dem Tod in die Augen blicken muss? Sie lässt den Schamanen rufen. Dieser allein kann ihr

jetzt noch helfen. Und seine Hilfe kann nur darin bestehen, dass er jene allereinzige Handlung ausführt, die in der Suche nach dem 'purba'⁵⁵ der Kranken besteht: Er zelebriert das Geburtshilfe-Ritual seines Stammes.

Wenn nun aber jene Handlungen, die der Mensch am Rande seines Bewusstseins stehend noch ausführen kann, notwendigerweise religiös und rituell sind, so ist das Ritual seinem Ursprung nach eine religiöse Handlung. Es entsteht als Kult und sein Vollzug setzt die Hinwendung des Menschen zum Zwielfichtigen, zum Numinosen, zu sich selbst voraus.

c. "Zarathustra aber sahe das Volk an und wunderte sich. Dann sprach er also:

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Uebermensch - ein Seil über einem Abgrunde.

Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schauern und Stehenbleiben.

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: Was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Uebergang und ein Untergang ist.

Ich liebe die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergewenden⁵⁶."

Also sprach Zarathustra. Aber es ist nicht das ewige Hinübergehen, das ihm im Volk begegnet. Er muss sich wundern. Worüber? Ueber jene vielleicht, die mit der einst gelernen Gebärde des Hinübergehens leben, als wäre der Mensch ein Zweck. Ueber jene, die mit der Geste des Hinübergehens fern von Uebergang und Untergang ein kümmerliches und menschenunwürdiges Dasein fristen. Er wundert sich über alle, die an der grossen Umwandlung des Kults in blosse Zeremonien arbeiten. Kürzer: Ueber die Abwendung des Menschen vom Numinosen, vom Zwielfichtigen, von sich selbst.

Ihm, dem grossen Suchenden, der den Staat "das kälteste aller kalten Ungeheuer⁵⁷" nennt, sei das verwunderte Lächeln gestattet. Er steht ausserhalb. Jene aber, die innerhalb der Gesellschaft leben, haben diese funktions-tüchtig zu erhalten. Denn allein die Funktionsfähigkeit der Gesellschaft ist es, der die Zeremonie dient. So bindet die Zeremonie den Menschen im Verlauf jenes Prozesses, der allein durch die Durchführung kultischer Rituale in Gang gehalten werden kann, je und je an die traditionellen gesellschaftlichen Werte zurück. Auf die Geistesgeschichte, darauf sei hier erst verwiesen, übt der Kult somit progressiven, die Zeremonie hingegen konservativen Einfluss aus. Beiden ist jene Struktur gemeinsam, die wir mit dem Begriff des Rituals bezeichnet haben.

C. Kult und Ekstase

1. Ekstase und Erleuchtung

"Göttliche Führung...besteht darin, einen Mann an den Rand der totalen Verwirrung zu bringen."

Hamid

a. Wo der Mensch sich dem Horizont seines Bewusstseins zuwendet, findet er zu sich selbst. Ueberschreitet er die Grenze, so eins ums andere Mal nur, um den Verlauf einer neuen zu erkennen. Eine Grenze aber ist die letzte. Zu sich selbst gelangen heisst, über sich selbst hinausgehen. Wer zum menschlichen Wesen hinter aller Individualität vordringen will, muss immer wieder aus seiner eigenen Individualität heraustreten. Denn in welchem Bewusstseinsfeld sie sich auch immer aufgebaut haben mag, die Individualität trägt das Stigma der Vorläufigkeit. Als Provisorium wurde sie während der Prozesse der Enkulturation und der Erziehung errichtet, und als solches wird sie nachts im Wald, wenn das Käuzchen mit seinem unheimlichen Ruf zur Ehrlichkeit mahnt, auch empfunden und erlebt. In solchen Augenblicken tritt es klar zutage: Wer sich dem Ungewissen jenseits seiner Erkenntnis- und Leistungsfähigkeit nicht bewusst zuwendet, bleibt keineswegs stehen, sondern wählt statt der Ruhe die Panik, statt dem Erwachen den Schlaf, statt der Bewegungsfreiheit die Agonie, statt dem Leben den Tod. Hans-Peter Duerr hat kürzlich geschrieben:

"Es gibt keine Flucht vor dem Andern, dem Draussen, vor Hexen, Werwölfen und vor dem Wahnsinn. Sehen wir ihnen

nicht irgendwann ins Gesicht, dann hämmern sie nachts an die Kellertüre und hocken schliesslich auf dem Nachttisch⁵⁸."

Die Hinwendung zum Neuen und Ungewissen aber setzt den Mut voraus, die Krücken, mit deren Hilfe das Individuum sich aufrecht halten kann, loszulassen. Das menschliche Leben ereignet sich im je und je bewusst gewagten Ueberfang. Das Leben des Menschen ist seinem Wesen nach ekstatisch. Und für jene, die Formeln mögen: homo ekstaticus.

Auch dieser Prozess des stets erneuerten Strukturabbaus aber ruft nach Strukturierung. Jene, die ihn über lange Zeit ertrugen und verwirklichten, redeten von Stufen in seinem Verlauf. Oben an der Treppe, sagten sie, begegnet der Mensch Gott. Und weil die Struktur, die Treppe von Menschenhand gezimmert ist, um den Prozess als solchen begreiflich zu machen, nehme ich an, dass es auch der Mensch ist, der sich selbst im oberen Stockwerk als Gott entgegenkommt. Mit Sicherheit wissen wir Kellermieter freilich nur, was die Erleuchteten uns von Oben zurufen: "Ihr Unteren, die ihr schlummet in euren Höhlen, erwachet!"

Das Ritual, das von einer Stufe zur anderen führt, kann immer wieder das selbe⁶⁰ oder für jeden Schritt ein anderes sein⁶¹. Der Weg kann am Beispiel vorgestellt, in seinen Erscheinungsformen typologisch aber nicht näher erfasst werden. Da, wo er den Menschen hinführt, sind diesem die *Phänomene* heilig. Das aber heisst, wie wir gesehen haben, dass der Weg dessen, der sich dem Horizont seines Bewusstseins zuwendet, an einem beliebigen Ort im Bereich des Lebenden seinen Anfang nehmen und in beliebigen Symbolen seinen Ausdruck finden kann.

Mystiker, die im Einflussbereich theistischer Religionsysteme lebten, stellten oft - mithin aus gesellschaft-

lichen Gründen - das Aussprechen des Gottesnamens oder eines Glaubensbekenntnisses in den Mittelpunkt des kultischen Rituals. Die Sufis beispielsweise entwickelten die Uebung des dhikr, die darin besteht, dass eine bestimmte sprachliche Formel in festgelegtem Rhythmus und unter Beobachtung einer vorgeschriebenen Betonung hergesagt wird. Das rezitierte Wort kann dabei in jeder Bruderschaft und bei jedem Meister ein anderes sein. "Neben Allâh werden auch andere Gottesnamen wie Hayy 'Lebendiger', Quayyûm 'Beständiger' oder Qahhâr 'Allmächtiger' verwendet, daneben auch Formeln wie huwa llâh 'Er ist Gott'⁶²."

'Dhikr' heisst Erinnerung, Gedenken, Erwähnung, Nennung. Die Uebung wird durch jenen Vers in der 33. Sure des Koran legitimiert, in dem es heisst: "O ihr Gläubigen, gedenkt Allahs in häufigem Gedenken und preiset ihn morgens und abends"⁶³. Der dhikr zählt zu jenen Ritualen, die dem Menschen nicht nur das Leben angesichts der eigenen Mangelhaftigkeit erleichtert beziehungsweise (wieder) ermöglichen, sondern ihn in einer bestimmten Dimension, hier ist es diejenige der Erkenntnis, auch über diese hinaus zur Vollkommenheit hinführen wollen. Die Uebung des dhikr kann denn auch nur ausüben, wer einem Derwischorden beigetreten oder einem Meister ergeben ist. Da sich aber "kollektiver und individueller dhikr prinzipiell nicht voneinander (unterscheiden)"⁶⁴, können wir uns hier darauf beschränken, jene Ereignisse zu schildern, die einem ordensunabhängigen Sufi beim Erfüllen der Uebung zustießen.

Schon die allenthalben betonte Notwendigkeit der Führung durch einen erfahrenen Meister, dem der Novize unbedingten Gehorsam schuldet, weist uns auf den Charakter des genannten Rituals hin. Die Begehung, die es dem Menschen ermöglicht, seinen Bewusstseinshorizont in der Ekstase zu überschreiten, führt diesen stets auch in eine mehr oder weniger lebensgefährliche Situation. Denn die Grenze

überschreiten heisst in erster Linie immer, einen vertraut gewordenen Bereich verlassen. Bezogen auf unser Beispiel heisst das: Nur wer alles Bewusstsein seiner selbst verloren hat, kann sich des Göttlichen bewusst werden.

Daher beginnt die Uebung damit, dass der Novize sich ganz auf die rituelle Formel konzentriert, "nichts anderes mehr vor Augen hat und an nichts anderes mehr (denkt). Sollte ihn irgend etwas von diesem dhikr ablenken, so sollte er das verscheuchen - und sei es der Tod der Eltern...Er beschäftigt sich dann mit diesem dhikr, bis er infolge der Stärke des Willens dank der Gnade Gottes durch den dhikr alle Dinge aus dem Bewusstsein verliert, dann auch das Bewusstsein seiner selbst durch den dhikr verliert und dann weiter auch noch das Bewusstsein des dhikr (selbst) durch den dhikr verliert. Dabei wird er zunächst lange zwischen der...Absenz vom dhikr und der Präsenz beim dhikr hin und her geworfen...erhebt sich dann aber bei jedem Wechsel von Absenz und Präsenz auf eine höhere Stufe, und schliesslich befällt ihn eine weitere, höhere Anwandlung, durch die er das Bewusstsein sowohl seines dhikr als auch dieser (wechselnden) Zustände verliert. Wird der Mensch nach dieser Absenz wieder in den Zustand des Beisichseins zurückversetzt, so hat er seine Sprache, sein Gehör und seine Sehkraft eingebüsst und besitzt nur noch die Sinneswelt des Herzens. Es ist ihm dann nicht mehr möglich, mit der Zunge zu sprechen, sondern er spricht jetzt mit dem Herzen⁶⁵." Mit dem individuellen Bewusstsein verliert der Derwisch also nach und nach alle Möglichkeiten sinnlicher Wahrnehmung. Er stirbt, und was ihn in erster Linie am Erfüllen des dhikr hindern könnte, ist die Angst vor dem Erlöschen seiner individuellen Existenz, die Angst vor dem Tod. Dem Verlust aber folgt der Gewinn auf dem Fuss. Durch den Tod gelangt der Derwisch nun zum neuen, zum eigentlichen Leben:

"In den Zuständen des dhikr mit dem Herzen gerät der Mensch in eine Verfassung, dass er in seinem Mund und in seiner Kehle eine Süsse empfindet und ihm das Essen und Trinken ersetzt. Als Quelle dieses Getränks, das süsser als Honig ist, empfindet er die Zahnwurzeln, wobei ihm die Zähne so fest aufeinander bleiben, dass er Mühe hat, den Mund aufzutun...Und bei diesem Trinken kommt der Mensch dem Tode so nahe, dass er zergeht...⁶⁶."

Im Uebergang wird der Tod zur Wonne, die Auflösung zur Befreiung. Der 'dhikr des Herzens' überträgt sich auf den ganzen Körper. Der Derwisch erlebt nun erste Auditionen und gerät in einen Zustand, dessen Beschreibung bei al-Qushairî stark an Schilderungen schamanistischer Initiationserfahrungen erinnert. Das Fleisch fällt von den Knochen ab und der Novize "sieht die ganze Natur, also Himmel und Erde, in unmittelbarer Anschauung, aber mit dem Herzen, denn mit den Augen des Kopfes sieht er in dieser Zeit nichts⁶⁷." Und schliesslich geht der 'dhikr des Herzens' in die letzte Stufe, den 'dhikr des Geheimnisses (dhikr as-sirr)' über. Der Mensch schwindet dahin "und nichts mehr bleibt von ihm übrig. Dann wird er wieder in den Zustand des Beisichseins (baqâ) zurückversetzt, hat jetzt aber die Zustände des Herzens, also dessen Innenwelt und alles andere, verloren, und es erscheint ihm jetzt das 'Geheimnis der Uebersinnlichkeit' (sirr al-ghaib). Der Mensch hat hier nichts mehr, Gott allein ist noch da, und dieser ist wie ein Meer, bei dessen Erscheinen nun alle Flüsse seinem Machtspruch gehorchen. So herrscht nur noch Gott, und der Mensch hat nicht einmal mehr die Möglichkeit, sich zu bewegen. Vorher hatte er sich bei einer Anwandlung, die ihn befiel, bewegt. Jetzt bewegt sich der Mensch nur noch, wenn sich das Meer, das ihm erscheint, bewegt. Verharret dieses regungslos, so verharret auch der Mensch regungslos. Aber er hört, sieht und nimmt auf, was ihm erscheint. Seine

Menschhaftigkeit hat nach diesem Zustand keine Herrschaftsgewalt mehr, weder über den dhikr noch über die Seelenzustände (ahwāl), Herrschaftsgewalt darüber hat vielmehr nur noch der Schöpfer, das heisst Gott⁶⁸."

b. Der Weg den der Derwisch geht, kann als Abfolge ekstatischer Erlebnisse beschrieben werden. Immer wieder tritt der Novize aus einer Bewusstseinsform heraus, um eine neue zu finden. Von Ekstase reden heisst aber, den Ablauf der Geschehnisse gewissermassen zurückblickend erfassen. Der entscheidende Schritt ist, bleiben wir bei dieser Betrachtungsweise, der erste; derjenige, der den Betroffenen aus seiner alltäglichen Welt heraushebt. Ekstatisch können wir eine Erfahrung stets nur im Hinblick auf alltägliche Wahrnehmungen und Erlebnisse nennen. Denn wer angibt, ein Ekstatiker, d.h. ein Heraus-getretener zu sein, kann auch angeben, aus welchem Bewusstsein und aus welcher Welt die ekstatische Erfahrung ihn herausgelöst hat. Ekstase, so müssen wir folgern, ist ein religionssoziologischer Begriff. ~~Wie die Kenntnis der Gesellschaft~~ und des Bewusstseins, das der Mensch in dieser gewinnt, können wir ihn nicht zur Bezeichnung irgendwelcher besonderer Erfahrungen heranziehen. Denn was hielten wir, wo nichts alltäglich ist, für besonders?

Deuten wir hingegen das Erleben des Derwischs als Erleuchtungsprozess, so tritt der letzte Bewusstseinswandel, der sich während des dhikr einstellt, in den Mittelpunkt des Interesses. Dieser letzte Schritt verändert zwar die Beziehung des Novizen zu seiner gesellschaftlichen Umwelt nur noch geringfügig, eröffnet ihm aber das 'Geheimnis der Uebersinnlichkeit⁶⁹' und führt ihn zur Erfahrung der Einswerdung mit Gott. Erleuchtung, so folgern wir nun, ist ein theologischer, präziser noch ein theosophischer Terminus. Ihn kann nur derjenige sinnvoll einsetzen, der eine Bewusstseinsveränderung auf eine irgendwie zuvor gewonnene

Ahnung vom allumfassenden göttlichen Bewusstsein hin interpretiert.

Dabei ist es die Aussage des Ritualteilnehmers, die allein über die Deutung einer Bewusstseinsveränderung im Sinne des einen oder des andern Begriffs entscheiden kann. Denn in allererster Linie ist ja derjenige, der sich einer aussergewöhnlichen Erfahrung aussetzt, selbst darauf angewiesen, den Erfahrungsinhalt zum alltäglichen oder zum göttlichen Bewusstsein in Beziehung zu setzen und dadurch in sein Lebensganzes einzuordnen. Die Wahl der einen oder der andern Vergleichsgrösse entscheidet nun über den Charakter weiterer, ähnlicher Erlebnisse. Während der Ekstater sich primär die technisch-rituelle Möglichkeit zum Ausstieg aus dem Alltag sichern wird, versteht derjenige, der die Erleuchtung 'sucht', seine Erfahrungen als sich immer wieder steigende und überhöhende Stufen auf einem langen Weg.

Das Ritual erweist sich dadurch, dass es ekstatische Erfahrungen auszulösen vermag, als kultisches. Nach keiner mir bekannten Ekstasetheorie freilich gilt es als einziges und unabdingbares Mittel zur Erlangung der angestrebten Bewusstseinsveränderung. (Dass wir hier von der Besprechung der nicht rituell induzierten Ekstase- und Erleuchtungserlebnisse eingehen, ist nicht durch die Sache selbst, sondern allein durch das hier gestellte Thema begründet: Befassten wir uns statt mit Ritualen mit dem Begriff und der Wirklichkeit göttlicher Gnade, so müssten wir jene Phänomene in den Mittelpunkt der Untersuchung rücken). Derjenige aber, der diese durch ein bestimmtes Ritual erlangt hat, kann dessen Wirksamkeit nun aufgrund seiner Erfahrung bestätigen. Nicht als frommer Schwärmer, sondern als im wahrsten Sinne des Wortes ernüchterter Empiriker kann er, hat er sein Alltagsbewusstsein wiedergefunden, die Worte, Dinge und Handlungen, die das Ritual im Ganzen ausmachen, ihrer Arbitrarität entheben und heilig sprechen. Denn dass verschiedene sprachliche Formeln

im dhikr zum gewünschten Effekt führen können, weiss der Derwisch so gut wie der Forscher, der ihn beschreibt. Dass es hingegen die lange Wiederholung einer ganz bestimmten Wortfolge war, die ihn zum Erleuchtungserlebnis hingeführt und sich dadurch empirisch als heilig erwiesen hat, das weiss der Derwisch besser.

Auch Radcliffe-Brown's Alternative zum Begriff des Heiligen trifft also das Phänomen letztlich nicht präzise und umfassend genug. Der Wert nämlich, der einer Handlung oder einem Gegenstand durch die Heiligung zugeschrieben wird, ist keineswegs nur ein ritueller, sondern ein vitaler. Nicht nur innerhalb des rituell aktualisierten Wertsystems, sondern im Leben überhaupt bestätigt sich die heilige Formel, wenn sie die aussergewöhnliche Erfahrung einmal hat auslösen können, als äusserst wert- und bedeutungsvoll.

Wenn nun das ekstatische Erlebnis in Bezug auf die alltägliche, die Erleuchtung hingegen von einer göttlichen Wirklichkeit her interpretiert und bewertet wird, so kann nur die Ekstase sozial und kulturell integriert werden. Die normativen Forderungen, die diese Integration ermöglichen, leiten sich notwendigerweise von gesellschaftlichen Werten ab. Diese jedoch werden im Bewusstsein des Erleuchteten durch radikal andere⁷⁰ ersetzt, die absolute Gültigkeit beanspruchen. Hier liegt der Grund dafür, dass die Mystiker selten eine spannungsfreie Beziehung zur offiziellen religiösen Autorität eingehen und diese noch viel seltener selber übernehmen und ausüben können. Etwas selber tun heisst ja für den Erleuchteten in letzter Konsequenz, Gott im eigenen Innern gewähren und durch den eigenen Körper handeln lassen. Jakob Boehme beginnt sein erstes Buch, das eben gerade deshalb 12 Jahre lang reifen musste⁷¹, weil er es nicht willentlich, sondern nur vermittels der göttlichen Gnade schreiben konnte, mit den Sätzen:

"Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich, der ich der Ich bin, weiss es, sondern Gott weiss es in mir...⁷²."

Boehme bezieht hier eine Position, die ihm weder gegenüber der Kirche noch gegenüber politischen Machthabern jemals noch Kompromisse zu schliessen gestattete. Keine Schmährede des lutheranischen Oberpfarrers Gregor Richter und kein Verweis von Bürgermeister Scultetus konnte ihn letztlich daran hindern, mehr auf die eine innere als auf die vielen äusseren Stimmen zu hören⁷³:

"Aber es ging mit mir, gleich als wann ein Korn in die Erde gesäet wird, so wächst das hervor in allem Sturm und Ungewitter, wieder alle Vernunft, da im Winter alles wie todt ist und die Vernunft spricht: Es ist nun alles hin; Also grünete das edle Senfkorn wieder hervor in allem Sturm, unter Schmach und Spott, als eine Lilie, und kam wieder mit hundertfältiger Frucht, darzu mit fast tiefer und eigentlicher Erkenntnis, und mit feurigem Trieb⁷⁴."

Die endlose und unerspessliche Auseinandersetzung zwischen dem Mystiker und dem Kirchenfunktionär oder dem Politiker wurzelt darin, dass das Alltagsbewusstsein das Faktum der Erleuchtung niemals integrieren kann. Dagegen ist das Integrationsvermögen des erleuchteten Bewusstseins nahezu unbeschränkt. Alles kann auf den erlebten Gott hin gedeutet und bewertet werden. Deutlich wird das, wo Boehme den Einzug Friedrichs V in Prag beschreibt:

"Anlangende euer Begehren wegen der Prager Sachen, da ich eben am Einzuge des neuen Königs inne gewesen bin, werdet ihr den Einzug zum Sagan wohl erfahren haben, dass er geschehen ist. Er ist hinten zum Schlosse aufm Retschin vom Schlan hinein kommen, und mit grosser Zierde

aller 3 Stände angenommen worden, wie vormal auch bey allen Königen bräuchlich gewesen.

Ich erinnere euch, dass ihr wollet Acht haben, was der Prophet Ezechiel 38. und 39. Cap. hat geschrieben, ob nicht die Zeit des grossen Zugs wird da seyn, auf die Berge Israel in Babel, sonderlich wegen des Siebenbürgers, welcher wird Hülfe vom Türcken erlangen, und leichtlich biss an Rheinstrom kommen. Da denn die grosse Niederlage der Kinder in Babel geschehen mag, da zwey grosse Ruten von Gott erscheinen werden, eine durch Krieg, die andere durch Sterben, in dem Babel soll zerbrochen werden, zeigt der Geist des Herrn in den Alten, so vor uns haben gedeutet⁷⁵."

Aber hier, in der politischen Sphäre, erweist sich das erleuchtete Bewusstsein notwendigerweise als desorientiert. Wo Boehme den Winterkönig als apokalyptischen Reiter deutet, wertet er ihn zwar so, dass ihn selbst seine gesellschaftliche Umwelt noch antörnt, aber ohne dem Phänomen sachlich gerecht zu werden. Denn erstens verlor Friedrich die Schlacht am Weissen Berge, und zweitens begann damit weder die Zeit des zweiten Tempels noch das 1000jährige Gottesreich, sondern lediglich der 30jährige Krieg.

Anders verhält es sich, wie bereits angedeutet, mit der Ekstase. Da das ekstatische Erlebnis von gesellschaftlichen Werten her interpretiert wird, kann es sozial und kulturell integriert werden. Nach den Bedingungen, unter denen diese Integrationsleistung erbracht wird, werden wir fragen müssen. Zuvor aber stellt sich uns das Problem, mit welcher Funktion denn die Ekstase betraut und mit welchen Mitteln sie kontrolliert werden könne.

2. Ekstase und Kontrolle

"Die, die ohne Ordnung sind, sagen denen, die in der Ordnung leben, sie wären es, die sich von der Natur entfernten, und sie glauben ihr zu folgen wie die, die auf einem Schiff fahren glauben, dass sich die, die am Ufer stehen, entfernen. Auf allen Seiten sagt man das Gleiche. Man muss einen ruhenden Punkt (in der Art des Hafens) haben, um urteilen zu können. Der Hafen entscheidet darüber, wer auf dem Schiff ist."

B. Pascal

a. Auf dem Schiff, sagt die neuzeitliche gesellschaftliche Norm, sind stets die Ekstater, die Ausgeflippten und Abgesprungenen. Sie sind im eigentlichen wie im übertragenen Sinne des Wortes abgefahren. Wo sich herausstellt, dass der Ausflug ihre Anpassungswilligkeit fördert, werden Zeitpunkt, Dauer und Verlauf der Fahrten reglementiert. Neigen die Heimkehrer dagegen mehr als zuvor zu störenden, d.h. beunruhigenden und ordnungsfeindlichen Aktionen, so wird der Hafen geschlossen. Dabei handelt es sich um eine Massnahme zur Verteidigung der Ordnung, die sich auf die willkürliche Annahme stützt, dass sich die Ordnung unter Ausgeflippten nicht aufrecht erhalten liesse (und dass die Ordnung besser sei als der Trip). Das Bewusstsein der Abgefahrenen wird ohne weitere Begründung für destruktiv und lebensfeindlich erklärt.

Allzuviele aber sind in der jüngsten Geschichte der Westernisation unter der Abschränkung durchgeschlüpft und aufs Meer hinausgefahren. Und wenn den Acid-Freaks bislang auch kaum Gelegenheit geboten wurde, den Beweis anzutreten, dass der Mensch auch unter LSD-Einfluss sozialisierbar ist (und wenn sie selbst an diesem Nachweis auch wenig Interesse zeigten), so blieb die Ekstase doch kein heimlicher Streich einiger Gassenjungen. Denn die Erfahrungen, die ausserhalb und am Rand der Ordnung gesammelt wurden, waren bald so vielfältig, dass Kritik, Postulate und Werte von ihnen abstrahiert werden konnten. Und parallel zu diesen Werten bildete sich die Subkultur; ein Bewusstsein, das sich nach alternativen Werten ausrichtete.

Es ist schwierig, über die jüngsten Ereignisse der Kulturgeschichte zu schreiben, ohne in diese zurückzufallen. Ich wähle daher (um nicht in den Jargon der Szene abzurutschen) zur Bezeichnung des jungen subkulturellen Bewusstseins, wie es sich im Raum der Westernisation vor 1967 herausbildete, einen Begriff, den noch niemand verwendete: Ich spreche vom Ruby-Tuesday-Typ. Der Ausdruck bezieht sich auf einen frühen Song der Rolling-Stones, dessen Text folgendermassen lautet:

She would never say where she came from
 Yesterday don't matter if it's gone
 While the sun is bright or in the darkest night
 No one knows, she comes and goes
 Goodbye, Ruby Tuesday
 Who could hang a name on you?
 When you change with every new day
 Still I'm gonna miss you

Don't question why she needs to be so free
 She'll tell you it's the only way to be
 She just can't be chained to a life where nothing's gained
 and nothing's lost, at such a cost
 Goodbye, Ruby Tuesday...

'There's no time to lose', I hear her say
 Cash your dreams before they slip away
 Dying all the time lose your dreams and you
 Will lose your mind, ain't life unkind?
 Goodbye, Ruby Tuesday...⁷⁶."

Keine Gesellschaft könnte je alle ekstatischen Erfahrungen eliminieren. Mindestens da, wo der Körper - halb gezogen von der Lust und halb hinsinkend von Schwäche - in der Ekstase aufgehen will, kann die gesellschaftliche Norm dem (zeitweiligen) Austritt des Individuums aus der Ordnung nicht wehren. Einfacher gesagt: Auch die ekstasefeindlichste Kultur wird den Traum, den Orgasmus und den Tod so weit als möglich integrieren müssen.

Beschränken wir uns vorläufig auf den Traum. Integriert wird ein Phänomen stets dadurch, dass es in Bezug auf ein bestimmtes kulturelles Bewusstsein interpretiert wird. Die Psychoanalyse, das wichtigste Mittel, das in unserer Kultur zur Integration der Träume entwickelt wurde, leistet genau dies: Sie deutet den Traum auf das kulturell kontrollierte Wachbewusstsein hin. Für Ruby Tuesday dagegen gewinnt der Traum eigenen und unabhängigen Wert. Zwar dürfte der Psychoanalytiker der Aussage, dass, wer seine Träume verliert, auch um den Verstand kommt, noch zustimmen. Aber der Traum ist in seiner Sicht nicht dazu da, wenn immer möglich in Erfüllung zu gehen. Was immer er aussagt - er spricht nicht an und für sich, sondern liefert Informationen über das Wachbewusstsein, auf dessen Ordentlichkeit die Gesellschaft in dem Masse angewiesen ist, wie sie arbeitsfähige Individuen braucht. Ruby Tuesday aber folgt der Aufforderung des Traumes und lässt sich durch ihn zur Sache nach jener Freiheit aufmuntern, die ihr als das einzig Wahre gilt. Sie möchte kein Leben führen, bei dem nichts zu gewinnen und nichts zu verlieren ist. Dies ist die Bewusstseinslage, die die Rock-Kultur in ihren Anfängen getragen hat. Später stellte sich dann heraus, dass das Reich der Träume ein heisses Pflaster ist, auf dem schneller viel verloren als wenig gewonnen ist. Denn

hier, jenseits des alltäglichen Bewusstseinshorizonts, schlug der 'Dämon des Lebens'⁷⁷ Ruby Tuesday in seinen Bann. Gefährvoller als der Aufenthalt in seiner Nähe ist höchstens die Rückkehr in die Kultur, die für dergleichen Heimkehrer wenig herzliche Empfänge bereitet. Einmal sangen die Stones ein Lied, das den Titel 'Heartbreaker' trug. Der Text lautet:

"The police in New York City chased a boy right through
the park
and in a case of mistaken identity they put a bullet
through his heart
Heartbreaker with your forty-four, I wanna tear your
world apart
A ten year old girl on a street corner sticking needles
in her arm
She died in the dirt of the alley way
Her mother said she had no chance, no chance
Heartbreaker, heartbreaker, she stuck the pins right in
her heart,
Heartbreaker, painmaker, you stole the love right out of
my heart
Heartbreaker, Heartbreaker, you stole the love right out
of my heart
Heartbreaker, heartbreaker, I wanna tear the world apart..."⁷⁸

Die beiden Pole, zwischen die die Rock-Kultur mehr und mehr hineingeriet, brauchten nichtmehr von einander abgehoben zu werden: ein Heartbreaker die Gesellschaft und die Hüter ihrer Ordnung – ein zweiter die Sucht der Träume. So wechselte Ruby Tuesday den Gesichtsausdruck. Pascal schrieb in den Pensées:

"Es gibt keine Grenzen in den Dingen: Die Gesetze wollen sie festlegen, doch der Geist kann sie nicht dulden"⁷⁹.

Solche Grenzen immer wieder neu zu ziehen aber ist die Funktion der Kultur.

b. Der Mensch ist existentiell auf konventionelle Ordnung angewiesen. Wer seine Wahrnehmungen nicht ordnen kann, gewinnt kein Bewusstsein. Gleichzeitig aber ist es die Eigenart des menschlichen Geistes, immer wieder aus der (selbstgeschaffenen) Ordnung auszubrechen. Zwischen diese beiden Pole - die vollkommene Ordnung und die vollkommene Freiheit - ist das Leben des Menschen eingespannt. Immer wieder findet der Mensch Halt in einem Kosmos, wo jedes Ding seinen Platz hat. Nichts scheint ihm, etwas zu sachlich betrachtet, in solchen Zeiten zum grossen Glück zu fehlen. Und doch: "Das Leben bricht sich immer wieder Bahn⁸⁰." Die Ordnung wird zerstört und muss danach in einem andern Lebensbereich wieder aufgebaut werden. Dieser Prozess macht die Kultur aus⁸¹. Wo der Mensch nicht auf kulturelle Lösungsmodelle zurückgreifen kann, wird er im Widerspruch zwischen Ordnungsbedürftigkeit und Freiheitsdrang aufgerieben.

Aber welche armselige Aufgabe übertragen wir damit der Kultur! Im grossen Kampf, der eben der Vater aller Dinge ist, hat sie bald hier und bald dort im Getümmel etwas Ordnung zu schaffen und soviel Frieden zu stiften, wie der Mensch zum Leben braucht. Doch das ist nur die eine Seite. Ihr gegenüber stehen Erfahrungen, die von einem Bewusstsein zeugen, das über dem Zwist zwischen Ordnung und Freiheit steht. Ich meine die Erfahrungen all jener, die aus der Welt des Alltags ausgebrochen sind und einen Blick hinaus ins All geworfen haben: die Erfahrungen der Schamanen, Hexen, Träumer, Propheten, Erleuchteten, Verstossenen, Verstorbenen, Verliebten und Berauschten. Nur wenige von ihnen haben alles verschwiegen, und keiner von ihnen hat alles gesagt. Das All reicht weiter als die Sprache. Aber viele von ihnen haben die Hände erhoben und für das geworben, was sie erlebt haben: für den himmlischen Frieden, die Ordnung über allen Ordnungen, die Freiheit über allen Freiheiten, das Eine über allen Gegensätzen,

das Sein über allem Wandel. Noch als sie auf dem Scheiterhaufen standen, beteten die ketzerischen Mystiker zu Gott, und noch im Heroinrausch schrieb Ruby Tesday 'Make Love Not War' auf die Kirchentür. Aber ihre früheren Gesinnungs-
genossen, die das Heil statt mit dem Gift im eigenen Herzen mit Gewalt in der Gesellschaft zu verbreiten suchten, schrieben bald darauf 'Macht kaputt was euch kaputt macht' drüber. Denn der Mensch ist ein Schaffender. Er will verwirklichen was er wahrnimmt, um es zu verstehen. Enthält das Wahrgenommene mehr Anderes, Neues und Chaotisches, als er spontan verarbeiten kann, so handelt er unter dem Zwang zur Selbsterhaltung. Wenn dem solchermassen aus dem Kosmos Herausgefallenen keine Rituale zur Verfügung stehen, die er nun übernehmen und an denen er das Erfahrene ordnen kann, so schafft er sich seine eigenen Rituale. Diese freilich müssen nun nur noch einer einzigen Anforderung genügen: Sie haben die Spannung, der der Betroffene ausgesetzt ist, abbauen zu helfen. Erst durch diesen Akt aber wird der Mystiker wahrhaft zum Ketzer, der Freak zum Fixer und der Ausgeflippte zum Terrorist. Gegen diese hat die Gesellschaft zu allen Zeiten rigoros vorzugehen gewusst. Ihr Beispiel wird seit eh und je zur Legitimation jenes Verbots herangezogen, das den Ausstieg aus dem Alltagsbewusstsein zu verunmöglichen sucht. Dabei ist es eben dieses Verbot, das die Genannten in ihre verzweifelte Lage brachte. Nicht indem sie die Abgefahrenen der gesellschaftlichen Sanktion überlässt, sondern indem sie Rituale bereitstellt, mit deren Hilfe ekstatische Erfahrungen integriert werden können, erfüllt die Kultur ihre wesentliche anthropologische Funktion. Sie kann Ordnung schaffen, wo chaotische Wahrnehmungen in sie hineinbrechen. Das aber heisst nicht, dass sie den Träumern per eiserne Jungfrau die Augen schliessen soll. Verbot und Sanktion sind stets Eingeständnisse kultureller und bewusstseinsmässiger Schwäche. Wo die Kultur hingegen stark und das Bewusstsein leistungsfähig ist, braucht der Ausstieg aus dem Alltag weder verboten noch sanktioniert zu werden. Warum nicht?

Weil die Kultur in diesem Fall dem Schamanen einen Welt-
 enbaum vor die Hütte oder dem alten Jakob eine Leiter an
 den Himmel stellt, damit jene, die gelegentlich abfahren,
 ihren Heimweg immer wieder finden.

c. Der Schamane ist ein Spezialist, und Jakob war ein
 Auserwählter. Mit dem Hinweis auf zwei Sonderfälle aber
 ist das Problem, das wir am Beispiel der modernen west-
 lichen Subkultur dargelegt haben, noch keineswegs gelöst.
 Auf welche Weise, müssen wir fragen, kann eine Kultur dem
 allgemeinen menschlichen Bedürfnis nach ekstatischen Er-
 fahrungen gerecht werden? Wie kann sie dem Andern, dem
 'Wilden' einen Platz einräumen, ohne entweder dieses
 seines Wesens zu berauben oder die ihr selbst zugrunde
 liegende Ordnung zu gefährden? Wenden wir uns, um der Ant-
 wort einen ersten Schritt näher zu kommen, einer Religion
 zu, die auf eine lange Tradition der Ekstasetechnik zu-
 rückblicken kann und sich zudem während des 16. und 17.Jh.
 noch an die wachsende Erlebnisbedürftigkeit ihrer Anhänger
 anzupassen vermochte: Ich meine den Voodoo, die synkretis-
 tische Religion der schwarzen Bevölkerung Haitis.
 Der Kult, den ich nun beschreiben möchte, "kann bei Tage
 und bei Nacht im Freien wie in bestimmten Räumen statt-
 finden. Heutzutage wird der Samstag bevorzugt, und man
 feiert...(ihn) meist in einem besonderen Gebäude, dem...
 Hounfort..." Drei architektonische Elemente, die in kei-
 nem Hounfort fehlen, spielen im Ritual eine besonders
 wichtige Rolle: Das Peristyl, ein Anbau, dessen Dach von
 Säulen getragen wird, ist mit nationalistischen Symbolen
 geschmückt und dient oft zur Durchführung besonderer
 Kulte⁸³. In der Mitte des Hauptraumes steht der Poteau-
 mitan, ein reichgeschmückter Pfosten, "um den herum sich
 die Riten abspielen und über den die Loas (Götter, Anm.
 J.v.I.) vom Himmel herabsteigen⁸⁴." Rings um die Peristyle
 sind kleine Altarräume angeordnet, die Badgi...Badgi ist
 das Allerheiligste, ist das Caye Mystère..., das Haus...

der Loas... Der Altar im Badgi heisst Pé...(Er)...ist von einem Graben umgeben, der die Speisung, das mangé aufnimmt, das man dem Loa darbringt. Auf dem Pé stehen Krüge mit den Seelen der Eingeweihten, Teller mit Weihgaben aller Art und mit den geschmückten Kürbissrasseln der Priester⁸⁵." Die wichtigsten Amtspersonen sind der Houngan und die Mambo (Priester und Priesterin), der La-Place (Zeremonienmeister), die Hounguénikon (Chorleiterin) und der Badgigan (Altardiener). Der Ablauf des Rituals ist in groben Zügen der folgende:

Zu Beginn der Feier zeichnet ein Houngan zwischen der Türe und dem Poteau-mitan, gelegentlich auch um diesen herum, den Vèvè auf den Boden, ein halb ornamental, halb figürlich gestaltetes Kunstwerk, das den Beteiligten - ähnlich wie das Tapis der Freimaurer - ihre wichtigsten Symbole vor Augen führt. "Man malt auch die Umrisse... der Tiere hinein, die man zu opfern gedenkt, und erhält so einen grossen Vèvè,...(den) man als das Programm, den künstlerischen Entwurf der bevorstehenden Zeremonie bezeichnen könnte. Daher wird auch im Verlauf der Feier auf verschiedenen Punkten des Vèvè immer wieder ein Trankopfer dargebracht...So dürfte den Zuspätgekommenen ein Blick auf den Vèvè genügen, um zu wissen, an welcher Stelle der (Kulthandlung)...man sich befindet und was man noch zu erwarten hat⁸⁶." Im Vèvè wird die Ordnung des Rituals visualisiert.

Der Kult wird durch eine Libation eingeleitet. Legba, der Hermes des Voodoo-Olymps⁸⁷, wird stets als erster Gott angerufen. Währenddessen nimmt das vier Mann starke Orchester Platz. Der Houngan schüttelt sein Asson, eine Kürbissrassel, die zugleich Würdezeichen ist und zur Regelung des rituellen Ablaufs dient. Nun fallen die übrigen Instrumente ein; zunächst das Ogan, eine Art Triangel, dann die Trommeln: Boula, die kleinste, Segon, die mittlere und Manman, die grösste, die die Boula um das Doppelte überragt⁸⁸.

"Hinter dem Orchester haben sich die Hounsi, die Eingeweihten aufgestellt...Sie bilden das Ballett und den Chor. Die meisten von ihnen sind kanzo..., d.h. sie haben alle Einweihungsriten bestanden...Das erste Lied setzt ein, das die Gemeinschaft der Gläubigen, die Société, zusammenruft...(Danach)...beginnt das Virer, das Kreisen, eine anmutige Begrüssungszeremonie, bei der die Hounsi...die Priester, Houngans, Mambos, La-Place und Hounguénikon begrüßen...Dann macht La-Place die Gläubigen mit den Opfertieren bekannt. Er nimmt in jede Hand einen Hahn und schreitet tanzend die Reihe der Gläubigen ab, wobei er die Hähne vor ihnen auf und nieder schwenkt. Das nennt man Ventaillage. Hierauf folgt Foula, die Sprühung. Ein Houngan nimmt mit Pfeffer gewürzten Clairin, das ist weisser Zuckerrohrschnaps, in den Mund und versprüht ihn mit aufgeblasenem Mund nach allen Seiten. Dies ist die Art und Weise, wie man in Afrika ein Alkoholopfer darbringt. Ein starker Alkohol- und Pfeffergeruch verbreitet sich in dem Raum, die Spannung steigt, das Getrommel und die Gesänge, die nicht aufgehört haben, werden lauter. Bald fallen mehrere Hounsi in Trance, springen, tanzen, beginnen zu schreien. Ein Eingeweihter nach dem anderen wird von einem Loa besessen, besser gesagt: 'geritten', wie auch der Spezialausdruck lautet, chevauché, der sich von cheval (choual)...ableitet. Der oder die Hounsi wird zum Pferd des Loa, der sich in ihm oder in ihr verkörpert. Hounsi, die nicht 'geritten' werden, heissen chrétiens vivants, 'lebendige Christen'. Diese sorgen dafür, dass die Gerittenen sich nicht weh tun⁸⁹."

Fürsorge, darauf sei nachdrücklich hingewiesen, tritt hier an die Stelle jener Sanktionen, die die Westernisation den Ekstatikern androht. Das Verbot erübrigt sich, wo der Mensch mit der Wirklichkeit ekstatischer Erfahrungen rechnen und mit diesen selbst umgehen gelernt hat. Die Tatsache, dass sich der nüchterne Hounsi seinem besessenen Glaubensbruder in liebevoller Hilfsbereitschaft⁹⁰ zuwenden kann, belegt, dass das menschliche Bewusstsein

die Ekstase integrieren kann. Denn allein darum geht es mir letztlich: um den Nachweis, dass die Bemühung um Ordnung, Harmonie und Stabilität - gleichgültig, ob im Bereich des Bewusstseins, d.h. der Kultur, oder der Gesellschaft - in die tätige Auseinandersetzung mit dem Andern, dem jenseits des jeweiligen Bewusstseinshorizonts Liegenden münden, ja, sich als solche verwirklichen muss. Am Voodoo-Ritual können wir aufzeigen, dass der Mensch zur Erfüllung dieser Aufgabe keineswegs genialer Fähigkeiten, sondern lediglich der Führung durch eine humane Kultur bedarf. Diese muss den Individuen durch die Bereitstellung wirksamer Rituale die Möglichkeit geben, sich dem Andern ohne Angst auszusetzen. Denn dass der Mensch dieser Begegnung bedarf, um zu sich selbst finden zu können, ist dadurch gegeben, dass er sich nach innerer und äusserer Harmonie sehnt. 'Give me peace on earth' sang nicht erst George Harrison: 'Dona nobis pacem' ist ein altes Lied. Statt Hinwendung zum Anderen sagten die Alten 'Liebe zu Gott'. Denn das Numinose, das Objekt und - in Haiti wie anderswo - mithin auch das Subjekt der religiösen Handlung, als das 'Ganz-Andere' zu bezeichnen heisst doch, unter Gott einen zu verstehen, der stets auch das jeweils Andere umfasst. Gott übersteigt unsere Vorstellung und überhaupt unser Bewusstsein um alles, was dieses nicht integrieren kann. Darin liegt auch der Grund dafür, dass jede Sucht zum Zerfall des Bewusstseins führen muss. Der Süchtige macht das Andere zum Bestimmten und Fassbaren, wodurch jenes notwendigerweise seine wesentliche Eigenart, das Anderssein verliert. Er ist der betrogene Betrüger par excellence. Das Andere lässt sich nicht bannen. Es kann zwar wahrgenommen, aber weder in Ketten noch je ad acta gelegt werden. Die Alten nannten den Bereich des Anderen den Himmel.

Der Mensch, könnten wir sagen, bedarf einer gut eingerichteten Sternwarte, um nicht nur die Erde, sondern auch den bestirnten Himmel möglichst präzise wahrnehmen zu können.

Die Funktion der Sternwarte übernimmt, übertragen wir das Bild auf die Kultur, das kultische Ritual. Aber warum erfüllt die Kultur diese Funktion so unvollständig, nur gelegentlich und anderswo? Weil es da noch etwas gibt, das die Alten Sünde nannten. Der Blick zum Himmel verlockt zum Griff nach den Sternen, und was dieser nach sich zieht weiss Ikarus. Ihm, dem Abgestürzten, dessen Geschichte die Besessene des Menschen ist, wurde der Hochmut zum Verhängnis. Was seinen Kindern und Erben vor dem Glück steht, belastet diese weniger und wiegt doch schwerer: Es ist die Rat- und Führungslosigkeit. Sie sterben allein deshalb nicht, weil niemand sie je das Fliegen lehrte. Trügen sie Flügel, so wäre ihnen der ikarische Tod gewiss. Wen aber wundert's, dass sie in ihrer Angst das Fliegen verbieten?

Andererseits freilich bestreite ich nicht, dass die Ekstase dem Menschen auch unter günstigsten Bedingungen gefährlich werden kann. Immer wieder haben Beobachter des Voodoo-Kults diesen als "ungeordnetes Durcheinander"⁹¹ beschrieben. Haben sie nicht insofern recht, als man dem Menschen, wo er sich der Kontrolle durch die eigene Vernunft entzieht, "jegliche Exzesse zutrauen"⁹² muss? Vergessen wir nun aber nicht, dass der Wert, den wir der Vernunft zuzuschreiben gewohnt sind, durchaus auf andere Kontrollsysteme des menschlichen Handelns übertragen werden kann. Die Wahrnehmung des Beobachters, der selbst nie 'geritten' wurde, kann nicht vollständig sein. Die Sprache, durch die Besessene und Nüchterne miteinander in Beziehung stehen, bleibt ihm unverständlich. Er hört zwar die Trommeln, aber er weiss nicht, was sie sagen. "Der Unterschied zwischen unserer rhythmischen Konzeption und derjenigen der Afrikaner besteht darin, dass wir den Rhythmus vom Gehör her erfassen, sie hingegen aus der Bewegung. Wir haben in dieser off-beat-Technik der Afrikaner eine Ekstasis im wahren Sinne des Wortes vor uns; denn ihr Wesen ist es, das statische Ruhen in sich selbst, das sowohl Metrum wie

Rhythmus neben ihrer Eigenschaft als zeitliche Ablaufformen auszeichnet, durch Ueberlagerung ihrer Akzente mit ekstatischen Schwerpunkten zu beunruhigen, zwischen statischen und ekstatischen Akzenten Spannungen zu erzeugen. Das Gleiche geschieht in allen Formen afrikanischer Rhythmuskombinationen; es muss mit Wahrscheinlichkeit als deren eigentlicher Zweck und Sinn angesehen werden. So gesehen besteht das innerste Anliegen der afrikanischen Musik darin, durch rhythmische Konfigurationen spezifischer Art eine ununterbrochene Ekstase hervorzurufen⁹³." Bezogen auf den Voodoo-Kult heisst das: Das ordnende Prinzip der scheinbaren ekstatischen Unordnung besteht darin, "dass jeder Loa seinen Rhythmus, d.h. seine spezifische Schlagformel hat...Der Eingeweihte, der die spezifische Schlagformel eines oder mehrerer Loas kennt - in der Vermittlung dieser Kenntnisse besteht eben die Einweihung - braucht sich nur auf die rhythmische Schlagformel seines Loa zu konzentrieren und dieser sich hinzugeben, um die dem Loa adäquaten Bewegungen auszuführen...Die Loas können also die Tänzer erst dann 'besteigen', wenn sie einer nach dem andern durch spezifische Schlagformeln des Trommelorchesters 'gerufen' werden. Sollte sich ein ungerufener Loa, ein Bossal oder 'schweifender Loa' irrtümlicherweise manifestieren, was als Unglückszeichen gilt, so spielt das Orchester einen Mazon, einen Abschiedsrhythmus..., der sofort bewirkt, dass der Bossal seinen Choual wieder verlässt. Auch wenn ein Loa zu lange bleibt und die Versammlung stört, indem der von ihm bestiegene Tänzer Unfug anrichtet - was äusserst selten vorkommt-, wird ein Mazon gespielt⁹⁴". Der Kontrollmechanismus, dem die Ekstase unterliegt, ist dadurch bereits ein doppelter. Gehorcht einer der Götter dem An- und Abklingen seiner spezifischen Schlagformel nicht, so beantworten die Trommler dieses Zeichen der Insubordination mit dem Mazon, dem Kontrollmittel, das der nächsthöheren Ebene des rituellen Systems zur Kontrolle der Ekstase zugehört. "Die Trommelmusik...(steuert) also alle ekstatischen Vorgänge dieses scheinbaren Wirrwarrs bis in

alle Einzelheiten. Dennoch sind es nicht die Trommler, die (den Kult)... überwachen, sondern die Houngans..., die mit Hilfe ihrer sakralen Rasseln, der Assons, den Trommlern die Schlagformeln angeben. Daher die Bedeutung der Assons, daher darf niemand ausser den Priestern einen Asson haben. Die Priester mit ihren genau abgestuften Funktionen sind gleichsam die Dirigenten einer sakralen Tanzopfer; ihre Assons sind die Taktstöcke, die Trommler das Orchester, die Hounsi der Chor, die Tänzer die Solisten. Von Unordnung kann keine Rede sein⁹⁵".

3. Droge und Kultur

"O unsichtbarer Geist des Weines,
wenn du noch keinen Namen hast,
an dem man dich erkennt,
so heisse Teufel!"

W. Shakespeare

"Es ist durchaus widersinnig,
den Rausch eine 'Flucht aus der
Realität' zu heissen, die Jagd
nach Besitz aber nicht. Das Ge-
genteil ist richtig: Der Trunke-
ne 'verwirklicht' den Augenblick,
der andere jagt ihm voraus."

R. Gelpke

a. Nun ist es freilich primär eine ganz besondere Form der Ekstase, mit der sich die Westernisation seit gut einem Jahrzehnt auseinanderzusetzen muss; jene nämlich, die durch Drogen induziert ist. Unter Drogen seien dabei alle rauscherregenden Substanzen verstanden.

Alkoholische Getränke bilden seit eh und je einen integrierten Bestandteil unserer westlichen Kultur. Ihre kulturgeschichtliche Bedeutung ist dabei voran keine kulturelle, sondern eine religiöse. Von Bedeutung und Funktion des Alkoholenusses in unserer heutigen Gesellschaft darf demnach nicht vorentscheidend auf den Charakter alkoholischer Getränke und ihrer Wirkung geschlossen werden. Legen schon die statistischen Angaben über die Verbreitung des Alkoholismus sowie die medizinischen und soziologischen Berichte über seine Auswirkungen auf Organismus und Familie die Bezeichnung 'Droge' selbst für scheinbar harmlose Getränke wie Wein und Bier nahe, so sprechen nun auch kulturgeschichtliche Dokumente dafür, die alkoholischen Getränke nicht nur

als Genuss-, sondern auch als Rauschmittel ernst zu nehmen.

Schon im alten Israel wurde der Wein um seiner euphorisierenden Wirkung willen geschätzt: Im Buch der Richter ist vom Wein die Rede, "der Götter und Menschen fröhlich macht⁹⁶."

Goethe liess sich angesichts der, vom Erlebnis und der subtilen Kultivierung des Weinrausches zutiefst geprägten Dichtung des Hafis sogar zu den folgenden Versen hinreissen:

"Und mag die ganze Welt versinken!
Hafis, mit dir, mit dir allein
will ich wetteifern! Lust und Pein
sei uns, den Zwillingen, gemein!
Wie du zu lieben und zu trinken,
das soll mein Stolz, mein Leben sein."

So redet man nicht von Tafelgetränken, sondern von Rauschmitteln. Die Vorstellung weiterer Materialien erübrigt sich aber, weil die Beurteilung alkoholischer Getränke als Genussmittel, die grundsätzlich von Drogen zu unterscheiden sind, nicht auf Argumenten, sondern auf einem Tabu beruht - auf jenem Tabu nämlich, das stets den Vergleich zwischen dem 'Kulturellen' und dem 'Wilden', zwischen Kosmos und Chaos verbietet. Wo etwa Haschisch und Wein nebeneinander gestellt werden, droht einerseits dem Weintrinker und erst recht dem Alkoholiker der Verlust jener Legitimität, jener - heute oft selbsterteilten - Absolution, die er aus dem Verbot und der Verteufelung orientalischer, indianischer und synthetischer Drogen schöpft. Aber wer andererseits ein Tabu umgeht, hat es dadurch freilich noch nicht aus der Welt geschafft: So vehement die Liebhaber und die Sklaven des Weines sich gegen den Vergleich mit den Anhängern des Haschischrausches verwahren, so schroff lehnen letztere ihrerseits oft alle Aussagen ab, die dem Alkoholrausch einen erlebnishaften Wert zuschreiben wollen.

In dieser Situation nun stellt sich, wie ich meine, die Frage nach den Bedingungen, unter denen eine Kultur diese oder jene Droge integriert, mit besonderem Nachdruck. Sie ist im Westen der Nachkriegsjahre nicht nur von besonderem anthropologischen, sondern auch von allgemeinem politischen Interesse. Dabei scheint sie, trauen wir dem ersten Blick, recht banal gestellt zu sein. Zugelassen und integriert, wird man sagen, wird der Gebrauch jener Substanzen, die den Menschen weder körperlich noch psychisch über Gebühr schädigen. Aber diese Auffassung ist einseitig. Sie macht die Integrationsleistung von der Drogenwirkung abhängig und übersieht, dass die Wirkung ihrerseits durch die Art und Weise der Integration beeinflusst wird. Denn der Vergleich von Berichten über Rauscherlebnisse, die unter dem Einfluss derselben, einmal integrierten und einmal nicht integrierten Droge zustande kamen, zeigt mit aller Deutlichkeit, dass Art und Verlauf des Rausches keineswegs allein von der pharmakologischen Eigenart der Wirksubstanz abhängen. Wer Drogen einnimmt, denen in der betreffenden Kultur keine Funktion übertragen wird, hat stets mit "Imponderabilien physischer, kultureller und rassischer Art"⁹⁷ zu rechnen. Die Tatsache, dass Rauschmittel überhaupt kulturell integriert werden können, bedeutet ja nichts anderes, als dass das Bewusstsein jener Menschen, dass jene Kultur und jene Gesellschaft mit diesen Substanzen und den durch sie hervorgerufenen Wirkungen umgehen gelernt hat. Und dieser Umgang mit der Droge beeinflusst nun im Laufe der Zeit ihre Wirkung. Bei der Durchsicht orientalischer Berichte über Verlauf und Eigenart des Haschischrausches fällt beispielsweise auf, dass die Einnahme des Rauschmittels meist einen radikalen Stimmungsumschwung zur Folge hat, ja, dass die Droge in depressiven Stunden gerade um dieser Wirkung willen eingenommen wird⁹⁸. Unter jenen jugendlichen Europäern dagegen, über deren Erfahrungen im Umgang mit derselben Droge wir uns orientieren konnten, gilt diese Erscheinung keineswegs als die Regel. Oft wird hier vom Haschisch

eher eine Intensivierung der bereits herrschenden Stimmung erwartet. Wie ist dieser Unterschied zu erklären? Ich möchte, bevor ich die Antwort allgemein formuliere, eine Geschichte erzählen. Sie entstammt den 'Erzählungen aus 1001 Nächten', und Scheherezâd erzählt sie zur einen Hälfte in der hundertzweiundvierzigsten, zur andern Hälfte in der hundertdreiundvierzigsten Nacht⁹⁹:

"Es war einmal ein Mann, der die Schönen liebte und für sie sein Geld ausgab, bis er ganz verarmte und nichts mehr besass. Da ward ihm die Welt zu enge, und er begann, in den Strassen herumzuirren, um etwas zu suchen, wodurch er sich ernähren könnte. Und während er so umherwanderte, siehe, da drang ihm ein alter Nagel in eine Zehe, so dass sein Blut floss."

Scheherezâd leitet die 'Geschichte vom Haschischesser' mit einer Charakterschilderung ein. Der Haschischesser, berichtet sie, ist einer, der durch eigenes Verschulden ins Elend gerät - etwas differenzierter ausgedrückt: Er schätzt das Erlebnis um soviel höher ein als den Besitz, dass er, um das Erlebnis zu gewinnen, die Besitzlosigkeit in Kauf nimmt. Damit ist zugleich auch gesagt, dass die Geschichte aus einer Kultur berichtet, in der die Besitztümer den Individuen nicht nach Massgabe ihrer Erlebnis-, sondern vielleicht - wie bei uns heute - ihrer Leistungsfähigkeit zugeteilt werden. Schauen wir nun zu, wie es dem Mann im Haschischrausch ergeht: Nachdem er ein Weichen auf dem Brunnenrand gesessen und sich das Wasser über den Kopf rinnen lassen hatte, ging er ermüdet in den Kaltwasserraum,

"...und da er dort niemanden vorfand, setzte er sich in eine stille Ecke, holte ein Stück Haschisch heraus und schluckte es hinunter. Als es ihm zu Kopfe gestiegen war, fiel er rücklings auf den Marmorboden hin. Und nun gaulkelte das Haschisch ihm vor, ein vornehmer Kammerherr knete ihn und zwei Sklaven ständen ihm zu Häupten, der

eine mit einer Schale, der andere mit den übrigen Badegeräten und dem, was ein Badewärter sonst noch braucht. Als er das sah, sagte er sich im Traume: 'Es scheint, die irren sich in mir, oder es sind Leute von unserer Zunft, Haschischesser!' (Hervorh. J.v.I.)...

Eine seltsame Alternative führt unser Träumer zur - wie es scheint - selbstverständlich richtigen Interpretation der Ereignisse an: Er weiss, dass er ein Taugenichts ist, und er weiss, dass es dem Taugenichts in dieser Kultur schlecht ergeht. Also, lautet der Schluss, kann es ihm nur aufgrund eines Versehens gut ergehen. Scheint unserem Narren aber auch die Annahme, dass seine Wohltäter Haschischesser sind, eine plausible Erklärung für deren Handeln abzugeben, so nimmt er damit an: Der Kammerherr weiss um die Geringschätzung, die dem Taugenichts in der Gesellschaft entgegengebracht wird. Und er weiss auch, dass er jetzt einen solchen Taugenichts vor sich hat. Aber er schätzt ihn nach anderen Werten ein. Die Annahme, dass der Träumer beim Kammerherrn den Lohn für seine Erlebnisfähigkeit empfängt, liegt nahe. Das Bewusstsein des Kammerherrn ist nicht dasjenige, das die Gesellschaft, von der die Rede ist, hervorgebracht hat. Der Kammerherr setzt seine Werte alternativ. Aber dabei bleibt es nicht, denn er steht nicht allein. Wie das Alltagsbewusstsein die Gesellschaft, so bringt nun das Kammerherr-Bewusstsein die Kammerherr-Gesellschaft (oder besser -Gemeinschaft) hervor: die Zunft der Haschischesser, wie sie hier benannt wird. Der Träumer findet darin die einzige Hoffnung: im Wissen um die Sozietät, die alternative Werte pflegt. Hoffnung worauf? Hoffnung darauf, in jenem Wertsystem das, was er jetzt, im Rausch wahrnimmt, ernst nehmen und verstehen zu können. Denn sogleich wird ihm auch bewusst, dass es hier um mehr geht, als um blosse sinnliche Genüsse - Es ist das (koranische) Paradies, das sich ihm eröffnet. So konsequent, wie der Beschriebene als Nüchterner dem Erlebnis den Vorzug vor dem Besitz gab,

so klar entscheidet er sich jetzt für den Weg, der durch den Tod ins ewige Leben, zu Gott führt: Der Bademeister legte ihm ein schwarzes Tuch aus reiner Seide um den Körper.

"Die beiden Sklaven gingen hinter ihm mit den Schalen und den Geräten. So geleiteten sie ihn, bis sie ihn in eine Kammer führten, wo sie Weihrauch anzündeten...Der Bademeister aber stand da und wusch ihn, während die beiden Sklaven Wasser über ihn gossen. Dann rieben sie ihn gut ab und sprachen: 'O unser Herr Gebieter, Wohlergehen auf ewig!'"

Darauf verlassen die Wohltäter den Taugenichts und Schliessen die Türe hinter sich. Nachdem ein kurzer Lachanfall den Berauschten überkommen hat, träumt er,

"...ein kleiner Mamluk und ein Eunuch träten zu ihm ein... Der Eunuch brachte ihm Stelzsandalen, und die zog er an. Nun traten Mamluken und Eunuchen herein und führten ihn stützend...bis er hinaustrat und in die Halle hinaufstieg." Was der Bademeister zu Beginn des Traumes verheissen hatte, erwies sich nun als wahr: "... (Die) Zeit ist nahe, dass du hinaufgehst; und heute bist du an der Reihe". Das königliche Gemach, in das der Berauschte nun gelangte, es bedarf keiner weiteren Interpretation mehr, ist die göttliche Sphäre über derjenigen der Körperlichkeit, oder im zeitlichen Gleichnis ausgedrückt: das Leben nach dem Tod. Der Haschischrausch erfährt in diesem Märchen eine religiöse Deutung. Denn auch die Jungfrau, die nun in Erscheinung tritt, ist ein religiöses Symbol für den Orientalen: Der Koran verspricht ihm ein Paradies, in dem sich - nebst vielen anderen 'Genüssen', "keuschblickende (Mädchen), die weder Mensch noch Dschan zuvor berührte"¹⁰⁰, anbieten. Das Märchen berichtet weiter:

"(Er sah im Traume) eine Jungfrau an seinem Busen; die küsste er und legte sie zwischen seine Schenkel; dann kniete er vor ihr, wie der Mann vor der Frau zu knien pflegt, nahm seine Rute in die Hand und zog und presste

die Jungfrau an sich. Mit einem Male rief jemand ihm zu: 'Wach auf, du Taugenichts! Es ist schon Mittag, und du schläfst immer noch!'" Ja, und dann fiel der Träumer durch alle Sphären hindurch hinunter in den Alltag, wo er sich nackt, mit erigiertem Glied, inmitten einer erbosten und spottenden Menschenmenge vorfand. Die Leute "schlugen ihn, bis ihm der Nacken rot geworden war. Er aber war hungrig und hatte doch den Vorgeschmack der Glückseligkeit gekostet."

Freilich wird man einwenden, es sei nicht anzuzweifeln, dass nicht der Taugenichts, sondern die Leute um ihn herum die Ereignisse realistisch beschrieben und in Wirklichkeit beobachtet hätten. Wer sich berauscht, lautet der unvermeidliche Nachsatz, entflieht der Wirklichkeit. Aber da stellt sich nun die Frage, "welche Art Mensch (abgesehen vom Mystiker) nicht vor der Wirklichkeit flieht. ("Gott und Trunk stehen auf derselben Ebene, solange es Mittel sind, dem zu entfliehen, was man ist"¹⁰¹, sagt Krishnamurti). Der Orient hat dem Okzident das tiefe Wissen um die Irrealität des Besitzes voraus; denn 'wirklich' ist ja immer nur der gegenwärtige Augenblick, und alles, was uns vom Aufgehen in diesem abhält, vermindert unseren Gehalt an Realität, indem es uns die Gegenwart um einer fiktiven Zukunft willen, auf die wir in Furcht oder Hoffnung starren, vergessen und verraten lässt. Eben deshalb ist und macht jeder Besitz, der unsere augenblickliche Erlebnis- und Genussfähigkeit überschreitet, unreal; und es ist durchaus widersinnig, den Rausch eine 'Flucht aus der Realität' zu heissen, die Jagd nach Besitz aber nicht. Das Gegenteil ist richtig: Der Trunkene 'verwirklicht' den Augenblick, der andere jagt ihm voraus¹⁰²."

Wir gingen aus von der Frage nach den Beziehungen, die zwischen der Wirkung und der Art und Weise der Integration einer Droge bestehen. Was den Wert des Rauscherlebnisses für den beschriebenen orientalischen Taugenichts ausmacht, ist die religiöse Interpretation, die das ekstatische

Erlebnis in der Zunft der Haschischesser erfährt. Diese, die religiöse Deutung, ist es offenbar auch, die den Berauschten davor beschützt, nur noch tiefer in sein Elend hineinzusinken. Die Religion liefert dem Leiden einen Sinn.

Aber nicht der Verlauf des Haschischrausches, sondern auch die Wirkung alkoholischer Getränke ist von kulturellen Einflüssen und Bezügen abhängig. Eine Droge, die so verheerende Wirkungen zeigt wie der Branntwein, den der Weisse Mann den Indianern brachte, dürfte in unserer Kultur wohl kaum öffentlich zum Kauf angeboten und konsumiert werden. Trotzdem, und obwohl es sich hier und dort um dasselbe Getränk handelt, wurde der Branntwein in Europa bislang noch nicht verboten – zu Recht, denn 'Integration' heisst ja stets nicht nur Erlebnis, sondern auch Kontrolle. Indem eine Gesellschaft mit einer rauscherzeugenden Substanz umgehen lernt, weist sie auch den Rausch selbst in die richtigen Bahnen: Sie sozialisiert ihn.

b. Wer sich berauscht, tritt aus seinem Alltagsbewusstsein heraus und steht danach grundsätzlich ausserhalb jener Sphäre, die durch die Kultur kontrolliert wird. Dabei kann dieses Hinaustreten, und das gilt nun für die Ekstase im Allgemeinen, nach zwei Seiten hin interpretiert werden: als Aufstieg zu den Göttern oder als Abstieg zu den Tieren. Die beiden Deutungen schliessen sich allerdings nicht aus. Wo die Götter in Tiergestalt erscheinen können, fallen sie zusammen. Aber diese Beobachtung weist uns sogleich noch auf ein Weiteres hin. Nachdem wir jede Hinwendung des Menschen zum Andern und Fremden als religiösen Akt bezeichneten¹⁰³, müssen wir nun auch beide Möglichkeiten der Interpretation ekstatischer Erfahrungen als religiöse Setzungen gelten lassen. Entscheidend ist die erfahrung des Hinaustretens aus dem

alltäglichen Bewusstsein, nicht die sprachliche Beschreibung und Erfassung des Erfahrenen. Ich erinnere mich in diesem Zusammenhang an die Ereignisse, die Carlos Castañeda in seinem ersten Peyote-Rausch zustiessen:

"...ich hob meinen Kopf etwas und sah einen mittelgrossen, schwarzen Hund auf mich zukommen. Ich sah ihn auf das Wasser zukommen. Der Hund begann zu trinken. Ich hob die Hand, um ihn von meinem Wasser wegzujagen; ich konzentrierte meinen Nadelblick auf den Hund, um die Bewegungen auszuführen, und plötzlich sah ich ihn durchsichtig werden. Das Wasser war eine leuchtende, zähe Flüssigkeit. Ich sah, wie es durch die Kehle des Hundes in seinen Körper floss. Ich sah, wie es gleichmässig durch ihn hindurchlief und dann aus jedem einzelnen Haar herausschoss. Ich sah die schillernde Flüssigkeit die Länge des einzelnen Haares entlanglaufen, und dann sah ich, wie es aus den Haaren herausschoss in einer langen, weissen, seidenen Mähne... Ich konnte nur sehen, wie der Hund zu leuchten begann; ein starkes Licht strahlte von seinem Körper aus. Ich sah wieder das Wasser durch ihn fliessen, es erleuchtete ihn wie ein Freudenfeuer. Ich gelangte ans Wasser, senkte mein Gesicht in den Topf und trank mit ihm. Meine Hände waren vor mir auf dem Boden, und während ich trank, sah ich die Flüssigkeit durch meine Adern rinnen in roten, gelben und grünen Schattierungen. Ich trank mehr und mehr. Ich trank, bis ich in Flammen aufging; ich war ein einziges Glühen. Ich trank, bis die Flüssigkeit meinen Körper durch jede Pore verliess und wie Seidenfasern herausstand, und auch ich erhielt eine lange, strahlende, leuchtende Mähne. Ich sah den Hund an, und seine Mähne war wie meine. Ein unendliches Glück erfüllte meinen ganzen Körper, und wir rannten zusammen zu einer Art gelber Wärme, die von irgendeinem unendlichen Ort ausging. Und dort spielten wir. Wir spielten und tobten, bis ich seine Wünsche kannte und er meine¹⁰⁴."

Das ist das Erlebnis selbst, in eine Sprache gepresst freilich, die einem anderen Bewusstsein angepasst ist.

Wer was trug sich nun in Wirklichkeit zu? mag man fragen. Wenn die Wirklichkeit das ist, was jedermann beobachten kann, dann ist sie folgendermassen zu beschreiben: Carlos spielte mit John's Hund. "John erzählte...:...Du hast mit ihm getobt, und ihr habt euch gegenseitig gebissen und zusammen gespielt...Gewöhnlich spielt mein Hund nicht... Einmal haben wir euch beide aus den Augen verloren...Wir hörten dich nur bellen und keuchen. Du hast dich so sehr wie ein Hund angehört, dass wir euch beide nicht unterscheiden konnten¹⁰⁵." Die äussere Beobachtung der Ekstase legt hier, wie beispielsweise auch im Falle des Haschischessers aus 1001 Nacht, ihre Deutung als Abstieg zu den Tieren nahe. Carlos bellt und keucht und...bepisst den schwarzen Hund:

"Was habe ich gemacht?

Du glaubst doch nicht, dass der Hund rannte, weil er Angst vor dir hatte, oder? Der Hund rannte, weil du ihn bepisst hast...Aber mein Hund stand dir nicht nach; er hat dich auch angepiss¹⁰⁶."

Aber das ist eben nur die eine Seite der Ereignisse. Die andere ist für Don Juan die wesentliche. Entrüstet reagiert er auf Carlos' ungläubige Fragen, was seinen Umgang mit John's Hund betrifft. Und schliesslich sagt er:

"Verdammt! Es war kein Hund¹⁰⁷!"

In langen Gesprächen gelingt es Don Juan, seine Interpretation der Geschehnisse, die gegenüber derjenigen, zu der Carlos spontan neigt, den Vorzug hat, dass sie Sinn vermittelt, durchzusetzen:

"Ich wollte sagen, dass ich nur einen Hund sah, aber ich bemerkte seinen (scil. Don Juans, Anm.J.v.I.) bestürzten Blick.

Dann glaubst du, dass...(Mescalito) das war, was ich letzte Nacht gesehen habe?

Er sah mich verachtungsvoll an. Er kicherte, schüttelte den Kopf, als könne er es nicht glauben und sagte in einem sehr angriffslustigen Ton, 'a poco crees que era tu - mamá...108?"

Dadurch, und nicht etwa durch das ekstatische Erlebnis selbst, wird Carlos nun verunsichert und bekommt es mit der Angst zu tun. Er geht so weit, dass er seinen früheren Entschluss, durch Peyote zu lernen, rückgängig machen will. Aber Don Juan erwiedert ihm:

"Das ist alles sehr einfach zu verstehen. Furcht ist der erste natürliche Feind, den ein Mann auf dem Weg zum Wissen überwinden muss...Du denkst nicht in der richtigen Ordnung...Mescalito hat wirklich mit dir gespielt. Dies allein solltest du bedenken. Warum beschäftigst du dich nicht damit, sondern mit deiner Furcht?"

Es geht darum, welche von den beiden Ordnungen des Denkens, welches Bewusstsein sich durchsetzt. Im einen wird die Ekstase als Abstieg zu den Tieren, im andern als Aufstieg zu Mescalito interpretiert. Unangezweifelt bleibt aber auch für Carlos das Erlebnis der Durchsichtigkeit, des unendlichen Glücks und des Wissens um die Wünsche. Dieses Erlebnis selbst ist religiös. Jede Deutung, die der Erlebende später als angepasst gelten lassen und zur Beschreibung übernehmen wird, ist es notwendigerweise auch. (Denn ich kann beim besten Willen nicht sagen: Ich hatte ein religiöses Erlebnis. Es lässt sich folgendermassen beschreiben: Es war das und das. Aber dies ist jetzt nur ein Gleichnis, keine religiöse Aussage). Was die Religion ausmacht, ist ein Erlebnis, eine Empfindung, ein Gefühl. Alles, was man darüber aussagen kann, ist zwar nur gleichnishafte, aber nichts desto weniger religiöse Rede. Die Vermittlung des Erlebnisses freilich können wir der Sprache nicht auftragen. Es ist ein anderer "Teil des Kommu-

nikationssystems¹⁰⁹", das innerhalb einer Kultur aufgebaut wird, dem diese Aufgabe übertragen werden muss: das Ritual, die wirksame Handlung, der Kult.

Charakteristisch ist nun allerdings, dass der Weinrausch in unserer westlichen Kultur durchwegs als Abstieg zu den Tieren gedeutet wird. Wir werden noch auf die, darin zum Ausdruck kommende Geringschätzung der Ekstase zu sprechen kommen müssen. Angesichts der engen Beziehungen, die zwischen Drogenwirkung und kultureller Integration besteht, müssen wir nun jedoch fragen, ob die Interpretation des Weinrausches, wie unsere Kultur sie liefert, diesen nicht schlechter macht, als er ist oder sein könnte. Immerhin galt der Wein, wurde er im Kult getrunken, den alten Griechen als das Blut des Gottes Dionysos. Immerhin sagte Jesus Christus: "Ich werde von jetzt an von diesem Gewächs des Weinstocks nicht trinken bis zu jenem Tage, wo ich es mit euch neu trinken werde im Reiche meines Vaters...Und er nahm den Kelch, sprach das Dankgebet darüber, gab... (den Jüngern) denselben und sagte: Trinket alle daraus! Denn das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden...¹¹⁰."

Zwar lässt der Berauschte sein Alltagsbewusstsein hinter sich, aber die kulturelle Deutung des Rausches, die diesem, wie wir gesehen haben, stets religiösen Wert beimisst, bestimmt jetzt sein Handeln und bindet ihn gewissermassen an mehr oder weniger langer Leine an seine Kultur zurück. Erinnern wir uns noch einmal an den Voodoo-Kult. Durch die Struktur des Kults wird es möglich, die Ekstase in bestimmte Bahnen zu lenken. Die Ritualisierung der Ekstase ermöglicht die Kommunikation zwischen Besessenen und Nüchternen, zwischen Göttern und Menschen. Der identifizierte, an seiner Handlungs- und Sprechweise erkennbare Gott kann angesprochen werden. Der Gott seinerseits kann, indem er sich an die, ihm zugeschriebenen Umgangsformen hält, zukünftige Ereignisse voraussagen, Ratschläge erteilen oder Warnungen

aussprechen. Man glaubt ihm, weil man ihn kennt. Allerdings kommt es, wie wir bereits gesehen haben¹¹¹, gelegentlich vor, dass ein loa sich ungerufen bei den Tanzenden einstellt. Man spricht in diesem Fall von einem loa bossal, einem wilden Gott. Die Ekstase, die er hervorruft, ist nicht kontrollierbar. Daher muss er in einem besonderen Ritual, das 'Laver-tête' genannt wird, gezähmt werden. Der loa bossal wird buchstäblich getauft. Im 'Baptême du loa', wie die Begehung auch genannt wird, übertragen die Voodooisten die Lehre von der tiefgreifenden Veränderung, die sich im Menschen bei der Taufe vollzieht, wörtlich auf die afrikanischen Götter. Dabei braucht der loa bossal den von ihm Besessenen durchaus nicht zu betont asozialem Verhalten zu verleiten. Vielmehr gibt er sich stets schon dadurch zu erkennen, dass er sich an kein bekanntes, für einen bestimmten loa typischen Handlungsmuster hält.

c. Die Frage nach rituellen Handlungsmustern im Umgang mit Wein kann nun freilich nicht generell für die ganze westliche Welt beantwortet werden. Die Rituale, mit denen Ausschank und Genuss des Weines umgeben werden, sind nicht nur von Region zu Region verschieden, sondern haben sich durch die Geschichte auch vielfach gewandelt. Ausser Zweifel steht jedoch, dass der Wein durch die Art und Weise wie die Etikette vorgezeigt, die Flasche entkorkt, der erste Tropfen durch den Gastgeber gekostet, schliesslich die Gläser gefüllt und - sehr zum Wohl aller Beteiligten - an die Lippen geführt werden, deutlich von andern Getränken abgehoben erscheint. Wer diesen Unterschied zwischen Wein und beliebiger Tranksame nicht erkennt, zieht sich unweigerlich den Ruf eines Banausen zu. "Der ist nicht wert des Weines, der ihn wie Wasser trinkt", schrieb Bodenstein. Erst unter besondern Bedingungen, auf besondere Weise getrunken zeigt sich der Wein als das, was er ist: als Kultur-element mit wahrhaft besonderer Funktion.

Zwar darf das Weintrinken, wie es heute bei uns geübt wird, gewiss nicht als religiöser Akt gedeutet werden. Niemand glaubt hierzulande an die Götter, die den Menschen in der Ekstase reiten. Aber der Weinrausch wird trotzdem nicht nur als psychisches Ereignis gedeutet: "O unsichtbarer Geist des Weines, wenn du noch keinen Namen hast, an dem man dich kennt, so heisse Teufel", schrieb Shakespeare in 'Othello'. Schon er erkannte, dass nur die religiöse Interpretation den Umgang mit dem Rausch ermöglicht. Charakteristisch ist allerdings die Wertung, unter der er vom Geist des Weines spricht. "Wein macht munter geistreichen Mann", räumte Goethe ein, aber der wahre und gute Geist wohnt nicht im Rebensaft, sondern im gebildeten und wohlerzogenen Mann, der ihn trinkt. Nicht nur in der Antike, sondern auch in schamanistischen Gesellschaften erfuhren Rauschmittel eine wesentlich tiefere Deutung. Zu Alcäus' Zeiten etwa glaubte man, im Wein die Wahrheit zu finden...

Die europäischen Weinrituale weisen deshalb – soweit sie mir bekannt sind – nicht den Weg zu Rausch und Ekstase, sondern lehren vielmehr das, was als 'weiser und massvoller Gebrauch' des edlen Saftes gilt. Nicht mit dem Rausch, sondern mit dem Angeheitertsein, mit dem Schwips hat unsere Kultur umgehen gelernt. Deshalb gilt uns der "unsichtbare Geist des Weines" nichtmehr als einer, der etwa dem Blut des Dionysos entsteigt, sondern als Teufel.

Freiherr von Knigge, der Vater des deutschen Anstands, fand "(keinen) Anblick...so widrig wie (den) eines Menschen, welcher sich durch starke Getränke um Sinne und Vernunft gebracht hat¹¹²." Er wusste, dass "(die) Wirkung des Weines auf die Gemüter der Menschen...sehr verschieden" sind und warnte deshalb vor der Unberechenbarkeit des Rausches. Andererseits kannte Knigge freilich auch "die wohlthätige Wirkung dieser herrlichen Arznei" und entschloss sich, um Vernunft und Lust gleichermassen zu Recht kommen zu lassen, zum folgenden Urteil: "(Wenn) man...(den Wein) nicht wie ein notwendiges Bedürfnis, ohne das man durchaus nicht in frohe Laune zu bringen ist, sondern wie ein Erweckungsmittel

braucht, um in trüben Augenblicken den natürlichen guten Humor...unter dem Schutte der häuslichen Sorgen hervorzu-rufen, so habe ich nichts dagegen einzuwenden." Die Kon-sequenz dieser - wohl noch heute gültigen - Einschätzung ist die, dass einerseits der Schwips als gesellschafts-fähig gilt, dass andererseits aber - sehen wir den Gebräu-chen studentischer Verbindungen ab - der Rausch nur unter Umgehung der Trinkrituale gesucht werden kann. So hat der knigge'sche Anstand nicht nur die Vernünftigen zum müssi-gen Weingenuss., sondern gleichzeitig auch die Unvernünf-tigen zu heimlichen Trinkern erzogen. Wer nicht auf Aner-kennung hoffen darf, entzieht sich dem Tadel, indem er überhaupt die Kontrolle flieht. Der Trinker sitzt in der dunkelsten Ecke der Kneipe, und er sitzt allein.

d. Wer Haschisch raucht - oder wie im Orient isst - beab-sichtigt stets, sich zu berauschen. Ein Kompromiss zwis-chen Vernunft und Lust, wie er Knigge's Beurteilung des Weinrausches kennzeichnet, könnte bei dieser Droge (auf-grund ihrer spezifischen Wirkungsweise?) kaum angestrebt werden. Dieser Unterschied steht der Integration des Haschisch in unsere Kultur in erster Linie im Weg. Aber die Droge, die sich seit mehr als zehn Jahren in der ganzen westlichen Welt grosser Beliebtheit erfreut, darf nichtmehr einfach als 'nicht in die traditionelle Kultur integriert' bezeichnet werden. Haschisch, Marihuana und LSD müssen vielmehr als integrierte Elemente einer Sub-kultur ins Blickfeld gerückt werden. Die Frage nach der Rolle, die Ritualisierungen bei der Integration von Dro-gen spielen, muss deshalb hier nicht im Hinblick auf die traditionelle abendländische Kultur, sondern auf jene sub-kulturelle Strömung gestellt und beantwortet werden, die 1969 in Woodstock ihren monumentalen Höhepunkt feierte und noch im selben Jahr in Altamont ihren schwersten Rückschlag erlitt: die Rock-Kultur.

Verschiedentlich haben wir schon darauf hingewiesen, dass Haschisch im Westen, seit es hier unter den Jugendlichen bekannt wurde, mehr geraucht als gegessen wird. Das kann einerseits damit begründet werden, dass zur Herstellung von Haschischkuchen, -tees, -omeletten, -puddings etc. wesentlich grössere Mengen des Rauschmittels benötigt werden als für einen joint. Rauchen ist deshalb billiger als essen. Aber diese Feststellung weist uns auf ein Zweites hin: Essgelage mit Kuchen und Tee fügten sich viel weniger gut in den Rahmen einer Kultur, die - mindestens theoretisch - soziales Engagement und Abwendung von der Konsumgesellschaft zur Pflicht erklärt hatte, als jener einfache Brauch, im Kreis am Boden zu sitzen und einen joint herumzureichen.

Die Rock-Kultur wurde nicht alt genug, um echte Rituale entwickeln zu können¹¹³. Was wir aus den Dokumenten über den dort gepflegten Umgang mit Drogen herauslesen können, sind nur erste Schritte zur Ritualisierung. Es galt (und gilt freilich immer noch) als unfein, den joint erst nach mehreren Zügen weiter zu geben. "Don't bogart their joint, ma friend - pass it over to me", sang die 'Fraternity of Man' im Film 'Easy Rider'. Die Gruppe formulierte hier gewissermassen den ersten Satz für einen Rock-Knigge. Aber diese Behauptung hätte, am Festival von Woodstock geäussert, höchste Entrüstung ausgelöst. Rituale, Stereotypen, Konventionen und Traditionen überhaupt standen hier ja im Schussfeld der Kritik. Nicht neue Normen zu schaffen, sondern die 'Innenseite des Lebens' und das Zwischenmenschliche aus dem Kerker der überkommenen Normen zu befreien war das Ziel der hier versammelten Jugendlichen. Aber weil der Mensch nur handeln kann, wenn er seine Welt zuvor geordnet hat, und weil man auf dem Markt nicht mit Gründen, sondern mit Gebärden überzeugt¹¹⁴, musste die Rock-Kultur eine so kurze Episode in der Geschichte der westlichen Welt bleiben. Weil der Mensch, der sich von allen Ritualen und Konventionen lossagte,

zum handlungsunfähigen Monstrum werden müsste, endete die grosse Hymne auf die absolute Freiheit, die man in Woodstock gesungen hatte, zwangsläufig mit dem resignierten Satz von Janis Joplin: "Freedom's just another word for nothing left to lose"¹¹⁵. Die - nicht zuletzt mit Hilfe von Haschisch, Marihuana und LSD - erträumte Freiheit entpuppte sich, aus der Nähe betrachtet, als dünne Maske vor dem Gesicht jenes Teufels, der nicht nur Janis Joplin in die Selbstzerstörung, sondern auch viele Anhänger der Rock-Kultur schlussendlich in den Terrorismus trieb. Das heisst aber nicht, dass die einst gepriesenen Ideale untergegangen sind. Der Mythos der Rock-Kultur, das beweist jedes Gespräch mit Jugendlichen von heute, ist lebendig: Aber jene, die heute an ihn glauben, gehen nicht mehr auf die Strasse. Viele von ihnen sind gute Schüler und arbeitswillige Lehrlinge. Sie sind integriert und mit ihnen der Mythos von Frieden, Freiheit und höherem Bewusstsein. Aber weil diese 'Träumer der zweiten Generation', wie wir sie nennen könnten, noch vom selben Haschisch rauchen wie einst die Freaks von Woodstock, stellte sich ihnen ein Problem, das jene noch nicht gekannt hatten: Erst für sie, die Integrierten, ruft der Mythos nach einem Ritual. Diesem Ansinnen, das zur - vorerst mehr oder weniger heimlichen - Integration des Haschisch in unsere Kultur führen könnte, steht nun aber ein anderes, vielleicht wirkungsträchtigeres gegenüber: Es ist das Ansinnen, das alle Menschen einer Kultur verbindet - der Wunsch, den geltenden Werten gemäss in Ruhe und Frieden leben zu können. In Woodstock hiess das primär: Wir müssen den alternativen Werten Geltung verschaffen. Die alternativen Werte aber widerlegten sich in Altamont, wo ein im Ordnungsdienst eingesetzter Rocker einen Schwarzen niederstach, gewissermassen selbst. Sie verloren ihre Glaubwürdigkeit und viele ihrer Anhänger. Der Mythos, von dem oben die Rede war, ging seiner kulturellen und politischen Aggressivität verlustig und läuft deshalb Gefahr, in den Feierabend abgedrängt zu werden. In Gesprächen mit Jugendlichen

hört man heute vielfach die Ansicht, Haschisch diene der Erholung von der Arbeit. Von Arbeit jedoch hatte man in Woodstock nichts wissen wollen.

e. Vorab scheinen es zwei Funktionen zu sein, mit denen unsere Kultur den Wein bedacht hat: Er euphorisiert und er stiftet Geselligkeit. Die Beziehung zwischen beiden ist jedoch so eng, dass eigentlich nur von der einen Funktion, fröhliches Beisammensein zu ermöglichen oder zu fördern, gesprochen werden darf. Denn vielfach "(Erfreut) der Wein...des Menschen Herz¹¹⁶ durchaus nicht, wenn er nicht in Gesellschaft getrunken wird. Vielmehr scheint es zur (europäischen) Charakteristik des Weinrausches zu gehören, dass er denjenigen, der ihn sich allein antrinkt, statt in euphorische Höhen häufig ins trunkene Elend führt. Ein Voodooist könnte sagen, wer ausser Gesellschaft trinkt, wird von den 'loas bossales' besessen. Aber zur Zähmung der wilden Götter ist bei uns kein Taufritual vorgesehen. Sie müssen zusammen mit den Menschen, die sich ihnen ausliefern, bleiben wo sie sind: draussen vor den Türen der Kultur. Nur in Gesellschaft können jene Bedingungen eingehalten und jene Vorschriften durchgesetzt werden, unter denen der Weingenuss bei uns erlaubt und geschätzt wird. Nur wenn mehrere Menschen sich zum Trunk treffen, können die Rituale abgewickelt und die Wirkungen der Droge auf die Trinkenden unter Kontrolle gehalten werden. In erster Linie wird durch die Sprache zum Ausdruck gebracht, dass nicht der Rausch, sondern höchstens der Schwips herbeigeführt werden soll. Je höher die soziale Stellung der Trinkgenossen ist, desto stärker betonen sie in festgefügtten sprachlichen Wendungen, dass der Wein in kleinen Mengen getrunken wird. Man sagt etwa: 'Wir treffen uns bei einem Gläschen Wein', obwohl jedermann weiss, dass es nicht beim ersten Glas bleiben wird. Eine ganze Flasche Bordeaux wird 'ein edler Tropfen' genannt, und wer weiss,

dass er eigentlich nichtmehr mittrinken sollte, lässt sich kaum noch ausdrücklich zu einem weiteren Glas, sondern viel lieber nur noch zu einem letzten Schluck überreden. Dass dieser Schluck dann gross genug ist, um das Glas zu füllen, gilt als selbstverständlich.

Die Kriterien, aufgrund derer der Rausch gegen den Schwips abgegrenzt werden kann, sind Arbeits- und Leistungsfähigkeit, Selbstbeherrschung und Körperkontrolle. Wer nach dem Umtrunk noch mit geschlossenen Augen auf einem Bein stehen, vernünftig reden und autofahren kann, beweist seine Fähigkeit, innerhalb der Grenzen der Kultur zu leben. Aber die Sprache und die Rituale, die den Schwips kulturell integrieren, dienen freilich auch dem Berauschten noch zur Rechtfertigung seines Zustandes. Deshalb wird oft auch er noch hinter das Steuer seines Autos sitzen.

Alkoholische Getränke haben in unserer Kultur eine Ventilfunktion zu erfüllen. Sie erleichtern die feierabendliche Erholung und das freundschaftliche Beisammensein mit Gleichgesinnten, aber sie tragen für sich selbst keine kulturellen Werte. Man trinkt nicht um der - eben deshalb nicht integrierten - Rauscherlebnisse willen, sondern um tags darauf wieder entspannt zur Arbeit gehen zu können. Je belastender diese Beschäftigung ist, je stärker der Arbeitende dem Stress unterworfen ist, desto weniger wird der Schwips dessen Bedürfnis nach Entspannung decken können. Wächst die Zahl der solchermassen Unbefriedigten, werden die Grenzen zwischen Schwips und Rausch, zwischen dem Gestatteten und dem - um seiner Wildheit willen - Verpönten mehr und mehr verwischt. Die Weinregeln des Freiherrn von Knigge gelten deshalb in unserer heutigen Kultur nur noch bedingt.

Wo die Weinrituale abgebaut werden entfällt nun aber leicht auch jene geselligkeitsfördernde Wirkung des Weines, um derentwillen dieser wohl mithin integriert worden war. Denn einmal mehr haben wir es hier nicht mit einer pharmakologisch fassbaren, sondern mit einer kulturell bedingten Wirkung der Droge zu tun. Kein Rauschmittel wirkt von sich aus und in jedem Fall gemeinschaftsbildend, aber verschiedene Kulturen haben diese Wirkung bestimmten Drogen zugeschrieben. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf den polynesischen Kawa-Trank. Kawa wird aus der Wurzel des Rauschpfeffers (*piper methysticum*) gewonnen. Pharmakologisch konnten krampfmildernde und entspannende Effekte des Kawa-Tranks nachgewiesen werden, und psychologische Tests sollen gezeigt haben, dass Kawa Stimmung und Antrieb verbessert. "Kawa stimuliert in kleinen Dosen, führt in mittleren zu einer Euphorie, die bei noch höheren Gaben in einen stuporösen Zustand übergeht¹¹⁷." Nach einem Bericht der deutschen Apothekerzeitung aus dem Jahre 1959 haben die in der Kawa-Wurzel enthaltenen Harze eine narkotisierende Wirkung. Die Förderung der Geselligkeit, das geht aus diesen Daten hervor, ist menschliche Erwartung an die Droge. Der durch sie hervorgerufene Rausch wird zum vorneherein als geselliges Ereignis konzipiert, und kann daher auch retrospektiv nur immer wieder als solches gedeutet werden.

In Südwest-Neuguinea und Melanesien wird Kawa als Heil- und Zauberkraut verwendet. Dagegen wird dasselbe Rauschmittel in Polynesien ausschliesslich in Gesellschaft getrunken. Man nimmt an, dass es das Zusammengehörigkeitsgefühl steigert. Im Juni 1777 beobachtete Captain Cook in Tongaraboo ein Kawa-Ritual, das er in seinem Tagebuch folgendermassen beschrieb:

"Als von der Gesellschaft niemand mehr zu fehlen schien, brachte einer von des Königs Bedienten eine grosse Kawa-Wurzel, nebst einer Schaaale, welche vier bis fünf englische Quart oder Kannen halten mochte. Verschiedene Personen fiengen nun an, die Wurzel zu zerkäuen, und die Schaaale war bald von diesem Getränk bis zum Ueberlaufen voll. Mittlerweile hatten einige andere Becher aus Platanenblättern gemacht. Der erste volle Becher wurde dem König gereicht; er befahl ihn aber einer anderen Person zu geben. Man brachte ihm den zweyten und er trank; den dritten both man mir an...

Während dieser ganzen Zeit sass, wie gewöhnlich, sowohl das Oberhaupt, als die Versammlung um ihn her, in grosser Ernsthaftigkeit da, ohne dass fast jemand mit dem andern ein Wort gesprochen hätte...Wir harreten und hofften mit jedem Augenblick, dass endlich die Trauerceremonie ihren Anfang nehmen würde, aber kaum war der Kawa-Napf leer, so sahen wir, zu unserem nicht geringen Befremden und Verdross, dass sie alle aufstunden, und auseinandergingen...¹¹⁰."

Früher war das Kawa-Ritual von zwei wichtigen Tabus umgeben: Erstens durften, hatte das Ritual einmal begonnen, Aussenstehende den Versammlungsort nichtmehr betreten. Zweitens war Kawa den Männern vorbehalten. Beide Bestimmungen stützen die Annahme, dass der Kawa-Genuss ursprünglich ein religiöses Ereignis war. Heute, da Kawa nurmehr um seiner angenehmen Wirkung willen getrunken wird, kommt den genannten Tabus keine Bedeutung mehr zu.

Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass ähnliche Tabus bis vor nicht allzulanger Zeit auch den Umgang des Europäers mit dem Wein charakterisierten. Jedes Ritual ist ein geschlossenes Ganzes, das nur an zwei Stellen gegen die Alltagswelt hin geöffnet ist: an seinem Anfang und an seinem Ende. Schon Knigge wusste, dass

es sehr unangenehm ist, als Nüchterner in eine Gesellschaft hineinzugeraten, die schon seit einem Weilchen dem Alkohol zugesprochen hat: "(Wenn) man den Tag mit ernsthaften Geschäften hingebracht hat und dann von ungefähr des Abends in einen Kreis munterer Gäste gerät, so ist fast kein anderes Mittel zu finden (oder man müsste denn von Natur immer zum Scherze aufgelegt sein), als ein wenig mit zu zechen, um sich in denselben Schwung zu geben¹¹⁹." Augenblicklich aber dürften sich die Zechbrüder durch das plötzliche Auftauchen des tropfnüchternen Knigge doch eher gestört gefühlt haben. Deshalb blieb die Türe den Zuspätkommenden beim polynesischen Kawa-Ritual konsequenterweise verschlossen.

Die Frauen wurden vom Kawa-Genuss ausgeschlossen, weil das Ritual unter anderem der Demonstration der Prestige-Hierarchie diene, die innerhalb der Gesellschaft beachtet werden musste. Die Titel, die einem innerhalb dieses Systems zu einer höheren Position verhalfen, wurden ausschließlich von Männern getragen. Aber der Ausschluss der Frauen vom Genuss berauschender Getränke ist nicht nur in Polynesien zu beobachten. Noch heute gilt in Europa der Anblick einer betrunkenen Frau als wesentlich abstossender als derjenige eines berauschten Mannes. Diese Differenzierung beruht auf der Annahme, dass der Konsum grösserer Mengen alkoholischer Getränke zu jenen Exzessen gehört, die Kraft und Männlichkeit zur Geltung bringen. Bismarck soll einmal gesagt haben: "Wenn sich... der Deutsche seiner Kraft recht bewusst werden soll, dann muss er erst eine halbe Flasche Wein im Leibe haben, oder besser noch eine ganze." Nicht zuletzt durch diese unterschiedliche Behandlung von Mann und Frau hebt sich unser kultureller Umgang mit Wein und anderen alkoholischen Getränken von der Art und Weise ab, wie in der Rock-Kultur Haschisch, Marihuana und LSD eingenommen wurden.

f. Der Genuss von Haschisch, Marihuana und LSD bestärkte die Anhänger der Rock-Kultur in jener Protesthaltung, die in den Schriften von Reich und Marcuse ihren theoretischen Rückhalt gefunden hatte. Aber es wäre falsch, jenen studentischen Protest, der Ende der 60er-Jahre laut geworden war, auf seine politische und soziale Dimension zu reduzieren. Weit über die Slogans 'Make Love Not War' oder 'Lust statt Leistung' hinaus wurde in der subkulturellen Bewegung des Rock das Bildhafte gegenüber dem Sprachlichen, das Phantastische gegenüber dem Vernünftigen und das Ekstatische gegenüber dem Konventionellen radikal aufgewertet. Die neuen Werte, die ihre Glaubwürdigkeit freilich schnell verloren, wo sie sich nicht gegen jene der traditionellen Kultur abheben konnten, verlangten nun nicht nur nach neuen Lebensformen, sondern in allererster Linie nach einem neuen Bewusstsein. Und dieses neue Bewusstsein war es, um dessen Ahnung und Exploration es den Haschischrauchern und LSD-Schluckern ging. Ein Vergleich zwischen den kulturellen Funktionen des Weines und jener des Haschisch hat deshalb davon auszugehen, dass die weichen Drogen innerhalb der Rock-Kultur - anders als der Wein im traditionellen Urteil - selbstständige Werte vorstellten. Sie dienten nicht als Ventile, die ab und zu zur Erlangung des inneren Gleichgewichts geöffnet werden mussten, sondern als Fahrzeuge ins Land der Phantasie und der frei fliessenden Bilder, dem später, nach der Revolte, unsere Erde hätte gleichen sollen. Aufgrund der Klarheit der Einblicke, die eine Droge in jenes wunderbare Land bot, nach den Möglichkeiten, die sie dem dort Angelangten eröffnete und nach der Intensität der Erlebnisse, die sie provozierte, wurden nun verschiedene Rauschzustände unterschieden. Timothy Leary zum Beispiel, der amerikanische Prophet des LSD, ordnete sie auf folgende Art¹²⁰:

psychedelische
Revolution

<u>Bewusstsein</u>	<u>Wahrnehmung</u>	<u>Mittel</u>
Symbolsystem der Kultur	Stammessprache, Rituale	
Ebene des Nervensystems	Sinneswahr- nehmungen	Marihuana, Hatha- Yoga, Meditation
zelluläre Ebene	psychedelische Erfahrungen, Halluzinationen	Peyote, LSD
molekulare Ebene	Schau des 'weißen Lichts', der Leere	Meskalin, DMT, LSD (hohe Dosen)

Vergleichen wir das System, das Leary vorschlägt, mit der Differenzierung zwischen Schwips und Rausch, wie Knigge sie seinem Drogenverständnis zugrunde legte, so fällt in erster Linie auf, dass die Werte hier und dort umgekehrt gesetzt sind: Während Leary das Alltagsbewusstsein allen drogeninduzierten Bewusstseinsformen unterordnet, stellt Knigge die Vernunft an die oberste Stelle und siedelt das Rauschbewusstsein, er bezeichnet es als ein 'verwirrtes', weit unter ihr an. Je stärker der Rausch, musste er folgen, desto geringer die Fähigkeit, vernünftig, eben nüchtern, d.h. richtig zu denken. Leary dagegen war der Ansicht, der Rausch führe den Menschen, je stärker er sei desto näher an die Wahrheit heran. Jener deutete die Ekstase als Abstieg zu den Tieren, dieser als Aufstieg zu den Göttern.

Timothy Leary war der Prophet einer Generation. Unter den Menschen dieser Altersgruppe war eine ungeheure Ahnung, eine tiefe Hoffnung aufgebrochen, die sich durch die traditionellen Symbolsysteme der Kultur weder fassen noch ausdrücken lassen wollte, und die deshalb in einem oft wenig beredten Protest kundgetan wurde. Leute wie Leary lieferten dieser grossen Hoffnung ihren Gegenstand und ihre Form. Er zeigte den Glaubenden ihre Götter und den Suchenden den richtigen Kult: So wurden in ganz Amerika für fernöstliche Gottheiten Altäre errichtet, und das LSD wurde, wie einst das Manna das Israeliten, für das Himmelsbrot gehalten, das auf dem langen Weg ins Gelobte Land das Ueberleben der Gläubigen sicherstellen würde. Hier wie dort waren es rituelle Bedingungen, unter denen die göttliche Nahrung diese Funktion erfüllen konnte. Das heisst, die Substanz musste in bestimmten Zeitabständen und Mengen genossen werden. Tausende von jungen Amerikanern machten sich auf die Wallfahrt zu jenem Turm, den Leary 1963 in Mexico hatte erbauen lassen. (Der Turm entspricht, wollen wir den freilich ketzerischen Vergleich noch einmal heranziehen, etwa dem Stiftzelt).

Die Rock-Kultur darf nicht nur als politisches, sondern muss auch als religiöses Phänomen ins Blickfeld der Forschung gerückt werden. Was den Weinrausch so grundlegend vom Haschischrausch unterscheidet ist mithin die Deutung, die beide in ihrer Kultur erfuhren: In der Subkultur wurde die Einnahme von Drogen als religiöser Akt, in der jeweils übergeordneten Kultur wird sie als Freizeitvergnügen interpretiert. Nicht zufälligerweise fanden viele enttäuschte Hippies anfangs der 70er Jahre gerade in den Lehren der Jesus-People und ähnlicher Gruppen einen neuen Halt. Ob die dort eingenommene 'Droge' sich als weniger suchtbildend erweist als die harten Rauschmittel, zu denen andere Anhänger der Rock-Kultur nach verschiedenen Enttäuschungen griffen, bleibe dahingestellt. Sicher ist, dass die Jesus-People wenigstens am Rande noch in die traditionelle Kultur integriert sind, und dass der von ihnen angebotene Jesus-Trip dadurch für die anpassungswilliger gewordenen Freaks von einst an Anziehungskraft gewann.

4. Droge und Ritual

"Der ekstatische Augenblick
kann nicht in statischen Be-
griffen beschrieben werden."

T. Leary

Da die eingehendere Betrachtung ekstatischer Erscheinungen den Leser von unserem ursprünglichen Anliegen abgelenkt haben könnte, scheint eine zusammenfassende Interpretation der vorgelegten Materialien auf den eingangs vorgeschlagenen Begriffsapparat hin angezeigt zu sein.

Timothy Leary nennt das Ekstatische aufgrund des besonderen Zugangs, den er zu diesem gefunden hat, psychedelisch. Im Vorwort zu seiner Gebetsammlung schreibt er:

"Gebet ist ekstatische Dichtung. Psychedelische Verständigung. Gewöhnliche statische Verständigung in Begriffen von Prosa-Symbolen ist Spiel: Verstand zu Verstand.

Der ekstatische Augenblick kann nicht in statischen Begriffen beschrieben werden.

Man kann sich im ekstatischen Augenblick nicht (ohne Bedauern) mit statischer Prosa verständigen.

Man kann mit statischen Symbolfolgen keine Ekstase erzeugen. Im Psychedelischen Zustand, jenseits von Symbolen, ist Spiel-Verständigung sinnlos. Unbedeutend, ungeeignet, unangemessen¹²¹."

Die Gebete deuten das Erlebnis. Sie geben dem Trip die Richtung und dem Angetörnten die Ausrichtung auf das Absolute hin. Die allerwenigsten von Leary's Adepten aber dürften in der Lage sein, aus eigenem Antrieb über Stunden hinweg Gebet an Gebet zu reihen, um dadurch während der Reise in der Hinwendung zu Gott verharren zu können. Durch das

Gebet ist lediglich die Orientierung im Wahrnehmungs- und Vorstellungsraum gegeben. Es selbst aber, und erst recht der Gott, an den es sich richtet, fordert darüber hinaus eine zeitliche Ordnung. Der Verlauf der ekstatischen Erfahrung bedarf so gut der Strukturierung wie ihr Inhalt.

Timothy Leary hat das gewusst, denn er schreibt:

"Es wurde bald deutlich, dass psychedelische Handbücher und Programme benötigt wurden, um in Forschungsreisen die Versuchspersonen mit einem Minimum an Angst durch transzendente Erfahrungen zu führen¹²²."

Um mit seinen Gebeten eine Art Führung im beschriebenen Sinne anbieten zu können, hat er sie in eine verbindliche Folge gesetzt⁹⁶:

- I "Vorbereitende Gebete, die vor der Reise gelesen werden sollen...
- II Gebete, die den reinen Fluss der Energie beschwören...
- III Gebete, die das zelluläre Bewusstsein beschwören...
- IV Gebete zur Erfahrung der äusseren Sinnesorgane...
- V Gebete zur Erfahrung der inneren Sinnesorgane...
- VI Wieder-Prägungs Gebete, die dazu gedacht sind, den Reisenden während des Wiedereintauchens zu leiten..¹²³."

Auf diese Weise hat Leary den Trip bis zu einem gewissen Grad ritualisiert¹²⁴. Er suchte dadurch die Ekstase, die gewissermassen als Fremdkörper in unsere Kultur eindrang, aus ihrer Wortlosigkeit und dadurch den Ekstatiker aus der Isolation zu befreien:

"Es besteht keine Notwendigkeit, sich zu verständigen - es ist ja schon alles in dauernder Verständigung... Aber es gibt jene vorübergehenden Augenblicke des Schreckens, der Einsamkeit, der Ehrfurcht, der Dankbarkeit, in denen Verständigung nötig wird..."

Das Bedürfnis, sich mit der Nicht-Spiel-Energiequelle in und um uns herum zu verständigen.

Und in diesem Augenblick wird eine Sprache gebraucht, die nicht verstandesmässig, nicht Klisché ist, eine klare, reine, spielfreie Sprache.

Und die ist Gebet.

Mantra.

Ejakulation.

...Gewöhnliche Gebete sind meistens zu Spiel-Ritualen erstarrt. Slogans, sinnlose Worte, Bitten um Hilfe beim Spiel.

Aber der entscheidende spielfreie, schrecklich-erhabene, ehrfurchtgebietende Augenblick kommt...

Der Augenblick des ekstatischen Schreis.

Dann musst du bereit sein, zu beten,

Ueber dich selbst hinauszuwachsen,

Die Energie jenseits deines Spiels zu berühren.

Genau dann musst Du bereit sein, zu beten.

Wenn du das Bedürfnis verloren hast, zu beten, bist du ein Toter in einer Welt aus toten Symbolen.

Bete für's Leben.

Bete für's Leben¹²⁵."

Was Leary das Spiel mit den Symbolen nennt, das bezeichnen wir als die Welt des Alltags, aus der die ekstatische Erfahrung den Menschen herausführt. Der Weg wird durch den Kult bezeichnet - die Zeremonie regelt das Spiel. So wenig wir den Uebergang zwischen Wachbewusstsein und Traum bewusst vollziehen können, so unmöglich ist es uns auch, den Schritt vom Alltag zur Erfahrung der Ekstase im vollen Bewusstsein zu erleben. Nichts scheint zwischen Kult und Zeremonie zu vermitteln.

Zwei Fragen drängen sich daher auf:

1. In welcher Weise regelt das Ritual die Vorgänge innerhalb des jeweiligen Bewusstseins? Welche Struktur muss es aufweisen, um seine ordnende Funktion erfüllen zu können?
2. Wie vollzieht sich konkret die Umwandlung des Kults in die Zeremonie? Was können wir über die Geschichte des Rituals aussagen?

Diesen Fragen wollen wir uns jetzt zuwenden.

II Der rituelle Prozess

A. Ritual und Gesellschaft

1. Leben und Tod

"Ich tadele die, die den Menschen preisen, ebenso wie die, die ihn zu zerstreuen trachten; nur die kann ich anerkennen, die stöhnend suchen."

Pascal

a. Der Mensch kann vom Konkreten abstrahieren. Er kann Abstand nehmen von der Situation, die er im Zuge einer bestimmten Handlung augenblicklich angetroffen hat und sich auf das besinnen, was er zu früheren Zeitpunkten tat. Das Alltagsbewusstsein baut sich ausschliesslich aus solchen Abstraktionen auf. Ich weiss, dass die Herdplatte heiss ist, weil ich sie als Kind einmal berührt habe. Ich weiss, wo in meiner Wohnung der Kaffee untergebracht ist, weil ich ihn gestern dorthin gestellt habe. Die Ordnung, die das Alltagsbewusstsein schafft und ausmacht, besteht aus Brücken, die ich laufend zwischen meiner unmittelbaren Zukunft und der als passend empfundenen Episode meiner Vergangenheit schlage. Denn die Auseinandersetzung mit dem unmittelbar Bevorstehenden ist unausweichlich, und die spontane Situationsbewältigung, von der die Transaktionsanalytiker so begeistert reden, ist eine naive Fiktion. Was hat es aber zur Folge, wenn der Mensch die Situationen, die er durchlebt, stets nur im Hinblick auf seine persönliche Erfahrung wahrnimmt? Er läuft Gefahr, jene wesentliche andere Brücke, die ihn zum Mitmenschen in Beziehung setzt, letztlich zu verpassen, weil er nie sicher ist, ob seine Erfahrungen ihre Entsprechungen in denjenigen seines Gegenüber finden. 'Letztlich' füge ich ein, weil es sich im Alltag anders verhält, ja, weil gerade nach diesem Kriterium

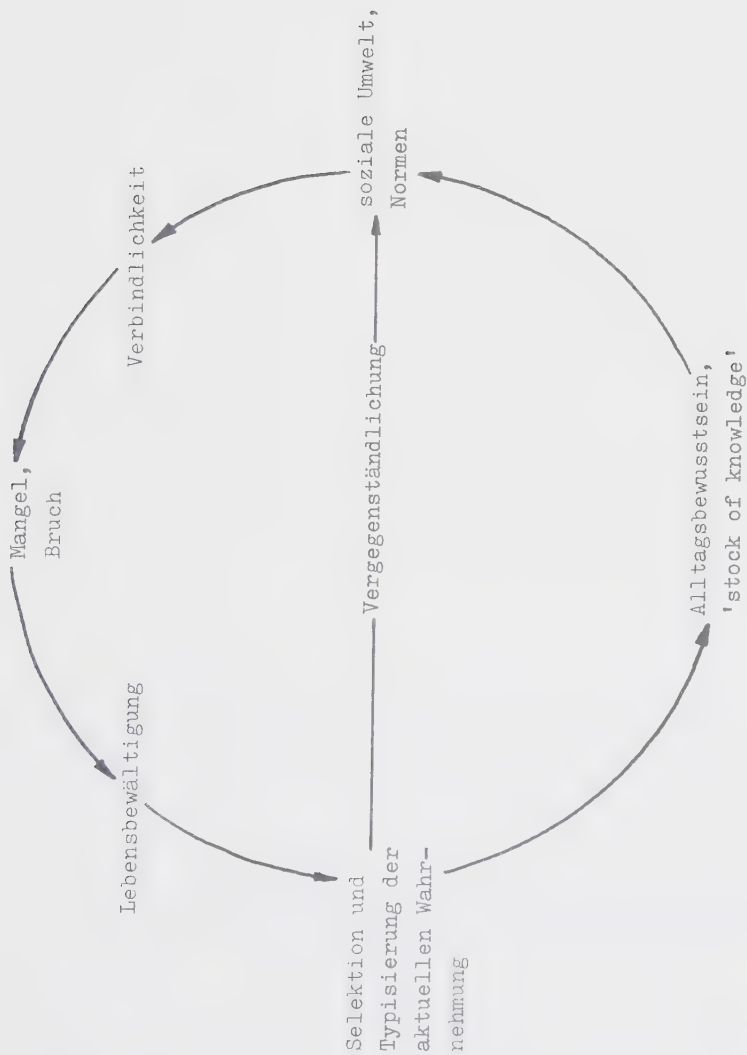
entschieden wird, was alltäglich ist und was nicht. Die Alltagswelt umfasst jene Phänomene, mit denen die überwiegende Mehrzahl der Menschen in bestimmten Situationen umgegangen ist. Das Alltagsbewusstsein konstituiert sich dementsprechend aus jenen Abstraktionen, die aus diesen Handlungen hervorgehen. Dadurch beschränkt der Alltag nicht nur die Zahl der Handlungen, die innerhalb der Gesellschaft ablaufen können, sondern bestimmt auch die Art und Weise, wie und wie weit von diesen Handlungen abstrahiert werden darf: so weit nämlich, wie die Zuhörer auch abstrahieren. Wenn einer beispielsweise mit seinen Freunden baden geht, so bewegt er sich in der Alltagswelt. Wenn er, bevor er den Kopfsprung wagt, den Finger ins Wasser streckt, so ist seiner Handlung eine Abstraktion und die Erinnerung an eine Erfahrung vorausgegangen, die für seine Freunde ebenfalls greifbar ist. Aber wenn er später im Wasser vom gegenwärtigen Erlebnis so weit abstrahiert, bis er bei der Frage anlangt, ob wohl Thales oder Anaximenes der Wahrheit über den Urgrund der Dinge näher gekommen sei, so werden die Freunde belustigt den Kopf schütteln. Abstraktionen von philosophischem Rang sind dem Alltagsbewusstsein 'zu weit weg'. Zu fragen bleibt, warum sie trotzdem gesucht und entwickelt werden!

Angesichts dieses Problems haben wir uns nun aber einer weiteren Eigenart des Alltäglichen zuzuwenden: Wir sagten, es konstituiere sich aus den Fragen unserer unmittelbaren Zukunft und den Antworten, die unsere Vergangenheit diesen gegenüberstellen kann. Die Fragen und die Antworten liegen notwendigerweise auf derselben Ebene. Beide beziehen sie sich in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle auf Gegenständliches. Genauer gesagt: Von den Fragen, die durch die unmittelbare Zukunft aufgeworfen werden, werden primär nur jene, die auf Gegenständliches bezogen sind, ins Alltagsbewusstsein integriert. (Es ist notwendig, immer wieder relativierende Ausdrücke wie 'zur Mehrzahl' oder 'primär'

einzuügen, weil jedes Bewusstsein nur seiner Struktur nach konstant ist, seinem Inhalt und seinen Grenzen nach aber Wandlungen unterworfen ist).

5. "(Der) Mensch lebt in einem Raum mit sich selbst, der ihn dazu zwingt,...die ihm eigene Weltoffenheit einzugrenzen in einem - wie wohl überschreitbaren - Horizont fixierter Gegebenheiten durch die ihm mögliche Versachlichung und Vergegenständlichung seiner 'Entäusserungen'. Die menschliche Subjektivität muss sich ständig entäussern, sich in Produktionen verkörpern, die die produzierenden einzelnen und ihre Mitmenschen als Bestandteile einer gemeinsamen Welt immer schon vorfinden. Versachlichend und vergegenständlichend produzieren die Individuen eine soziale Umwelt, an deren Ordnung ihr Verhalten gebunden bleibt¹²⁶."

Der Mensch erlebt seine Unzulänglichkeit in der Wahrnehmung des Aktuellen. Will er sein Leben bewältigen, so ist er gezwungen, die Selektion seiner Wahrnehmungen bestimmten Regeln zu unterwerfen und den Bereich des Wahrgenommenen dadurch zu strukturieren. So baut er einerseits den geschlossenen Horizont des 'stock of knowledge'¹²⁷, d.h. ein Alltagsbewusstsein auf. Andererseits schafft er durch denselben Akt der Vergegenständlichung und Typisierung seine soziale Umwelt. Wer sich in dieser bewegen will, hat sich an die Normen zu halten, die ihr zugrunde liegen. Dabei sind die sozialen Normen nichts anderes als Vergegenständlichungen jener oben genannten Regeln der Selektion, die primär jeder für sich aufzustellen gezwungen ist. Aber da die Normen um ihrer Funktion willen für verbindlich erklärt werden müssen, wenden sie sich über kurz oder lang notwendigerweise gegen den Menschen:



Der erste Schluss, den wir aus dem bisher Gesagten ziehen müssen, liegt auf der Hand: Da die gesellschaftliche Norm durch Selektion und Vergegenständlichung aus dem Erlebnis der menschlichen Mangelhaftigkeit hervorgegangen ist, bedeutet die Tatsache, dass man sie für verbindlich erklären muss, zugleich die Perpetuierung des zuvor erlebten Mangels. Dieser kann dadurch nicht weiter Motiv zum Streben nach Vollkommenheit sein, sondern wird zur *conditio sine qua non* des konformen Verhaltens.

"Eine Einschränkung der menschlichen Weltoffenheit impliziert eine 'Reduktion von Komplexität', ein Abstrahieren von dem, was gegenüber dem typischen Kern einer Sache als 'zufällig' und 'beiläufig' gelten soll. Auf der Ebene des sozialen Handelns bestehen diese Selektions- und Abstraktionsleistungen in einer kontinuierlichen Typisierung des fremden wie des eigenen Verhaltens... Grundsätzlich aber gilt für jedes Typisierungsschema, dass es nur 'bis auf weiteres' gilt und durch Konfrontation mit konkreten Situationen permanent modifiziert wird¹²⁸." Einfacher gesagt: Neue Erfahrungen durchbrechen immer wieder den Horizont des Alltagsbewusstseins.

c. Neue Situationen, die neue Fragen aufwerfen, führen den Menschen an den Rand des Menschenmöglichen. Aber es sind wenige, die in der Panik vor dem dronenden Wahnsinn und der Angst vor dem Tod stehen bleiben. Bei Rilke lese ich die Zeilen:

"Ich kann nicht glauben, dass der kleine Tod,
dem wir doch täglich übern Scheitel schauen,
uns eine Sorge bleibt und eine Not¹²⁹."

Wenige Auserwählte nur sind gross genug, um von sich aus über den Scheitel des Todes hinweg ins Licht zu blicken. Und auch Rilke wagte dem Tod, als dieser ihm wahrhaft

nahe gerückt war, höchstens noch scheu ins Gesicht zu schauen. Kurz vor seinem Tod schrieb er an Rudolf Kassner:

"Ich bin auf eine elende und unendlich schmerzhaft Weise erkrankt, eine wenig bekannte Zellenveränderung im Blut wird zum Ausgangspunkt für die grausamsten, im ganzen Körper versprengten Vorgänge. Und ich, der ich ihm nie recht ins Gesicht seren mochte, lerne, mich mit dem inkommensurabeln anonymen Schmerz einrichten. Lerne es schwer, unter hundert Auflehnungen, und so trüb erstaunt. Ich wollte, dass Sie von dieser meiner Lage, die nicht die vorübergehendste sein wird, wissen (hervorh. J.v.l.)¹³⁰."

Die Todesqualen erscheinen Rilke als inkommensurabel und anonym. Kein Typisierungsschema und keine Sprache kann erfassen, was er jetzt erlebt. Man sagt: Die Schmerzen treiben mich in den Wahnsinn. Aber das heisst nichts anderes, als dass bestimmte Erfahrungen, denen zum vorneherein niemand ausweichen kann, unser Alltagsbewusstsein unendlich überfordern. Und aus dieser Erfahrung weiss der Mensch, dass sein Leben der Bewältigung bedarf. Aus dieser Situation heraus sucht er nach Erkenntnissen, die sein Erfahrungswissen überhöhen. Er schafft durch die Sprache symbolische Sinnwelten," die alle Bereiche der Wirklichkeit zu einer sinnhaften All-Einheit integrieren. Berger und Luckmann definieren 'symbolische Sinnwelten' als 'synoptische Traditionsgemeinschaften, die verschiedene Sinnprovinzen integrieren und die institutionelle Ordnung als symbolische Totalität überhöhen'. Symbolische Sinnwelten haben sowohl eine kognitive als auch eine normative Seite... Jede soziale Einrichtung und jede individuelle Handlung erhält durch sie ihren Sinn, d.h. ihren Stellenwert in einem kosmologischen und anthropologischen Universum¹³¹."

In zwei Punkten jedoch bedarf auch diese Theorie der Korrektur:

(1.) Es ist nicht die symbolische Sinnwelt (Kunst, Wissenschaft, Religion etc.) selbst, sondern die in dieser und durch diese ritualisierte Handlung, die das individuelle Handeln normiert und mit Sinn erfüllt. Der sizilianische Bauer findet den Sinn nicht in den Feinheiten der katholischen Theologie, sondern in den Erlebnissen der Messe und der Beichte, kurz: im religiösen Akt, den er selbst begehen kann.

(2.) Die symbolischen Sinnwelten bauen sich vor den Lücken des Alltagsbewusstseins auf. Sie weisen nicht auf die Lücken hin, sondern wollen sie ausfüllen. Daher sind es aber nicht die "Bereiche der Wirklichkeit", die auf diese Weise zu einer "sinnhaften All-Einheit integriert" werden, sondern vielmehr nur Bruchstücke jenes fiktiven 'geschlossenen Horizonts', der sich eben nie schliessen kann. Im Ganzen genommen heisst das: Wo der Mensch seinen Mangel wahrnimmt (weil er ihm augenblicklich ausnahmsweise nicht ausweichen kann), da macht er sich auf die Suche - und was findet er? Was schafft er? Er türmt immer differenziertere und scheinbar geschlossenerere Symbolsysteme auf, und kommt nie über die Angst vor dem Andern hinaus. Warum? Weil er sich diesem nur der Not gehorchend zuwenden mag. Die symbolische Sinnwelt vermag aber den individuellen Handlungen nur solange Sinn zu verleihen, als sie mit ihrer eigenen Unvollkommenheit rechnet. Jene Symbolsysteme hingegen, die sich dadurch als dogmatische ausweisen, dass sie allgemeine Gültigkeit beanspruchen, führen den Menschen, der sie übernimmt, lediglich in die trügerische Sicherheit eines anderen Alltags zurück. "Ich tadele die, die den Menschen preisen, ebenso wie die, die ihn zu zerstreuen trachten; nur die kann ich anerkennen, die stöhnend suchen"^{132.}

Wer wüsste es mit grösserer Sicherheit als wir Westler von heute? Wer konnte je trefflichere Erfahrungen in einer mit dogmatischen Symbolkomplexen angefüllten Welt sammeln als

wir? Muss nicht gerade uns ins Auge springen, dass kein System zur Deutung der Stanzasammenhänge zwischen unseren Erfahrungen, Gedanken, Wahrnehmungen etc. ausgeklügelt genug sein kann, um uns über die Begrenztheit unserer Erkenntnis hinwegzutäuschen?

Mit deinen Fragen schiesst du ins Leere, widersprechen mir die Phänomenologen. Wir schreiben den symbolischen Sinnwelten ja nicht ewige Gültigkeit zu. Vielmehr unterliegen sie "durch Integration und Sedimentierung neuer Erfahrungen einem kontinuierlichen Prozess der Entwicklung...

(Zwischen) der Geschichte der Symbolsysteme und der Geschichte der Sozialordnung (besteht) ein enger Zusammenhang, denn die Erfahrungen, die der Entstehung und Entwicklung der symbolischen Sinnentwürfe zugrunde liegen, werden von lebendigen Menschen gemacht, die ihren konkreten Gesellschaftlichen Ort und konkrete gesellschaftliche Interessen haben¹³³."

Gerade diese letzte Aussage aber bezweifle ich. Jene Menschen, deren Erfahrungen Anlass zur Modifikation oder zur Neuschöpfung symbolischer Sinnwelten geben, haben zur Mehrzahl weder einen konkreten gesellschaftlichen Ort noch dahin gerichtete Interessen¹³⁴. Buddha verliess den Palast am Fuss des Himalaya und vergass seine politischen Ambitionen; Jesus von Nazareth sagte: Wer nicht sein gesellschaftliches Leben und seine sozialen Bindungen hasst, kann nicht mein Jünger sein¹³⁵. Pascal lieferte keine epochalen Einsichten, nachdem er sich in der Nacht vom 23. November 1629 von seiner verheissenen Hölle entfernt hatte. Gallilei musste sich vor Gericht verantworten. Die Temprier wurden aufgerottet, die Hexen durch Jahrhunderte verbrannt...Alle diese aber waren es, die jene Erfahrungen warteten, die jenseits des konventionierten Bewusstseinshorizonts gesammelt werden konnten.

Weil die Gesellschaft, um funktionstüchtig zu bleiben, auf dogmatische Symbolsysteme angewiesen ist, können jene Erfahrungen, die diese überfordern, eben gerade nur am Rand oder ausserhalb der sozialen Ordnung gesammelt werden.



Raghu
Pati
Rakab

In all the world...

[60]

he said yes

(I was reminded of)

Bismarck
Lamar

Albert Einstein

Walter Thiele

Vincent Van

a modern 'Buddha'

even Christ

what a simple

face

and within but

simplicity

what richness

How much walking, how much talking and him god-like

An der Basis der gesellschaftlichen Ordnung liegt die Illusion vom geschlossenen Horizont des Alltagsbewusstseins. In allem, was der Mensch innerhalb der Gesellschaft denkt, erlebt und behandelt, hat er von dieser Voraussetzung auszugehen: Er hat für wahr zu halten, was er eigentlich - d.h. nachts im Wald, in panischen Augenblicken, in ekstatischen Erfahrungen etc. - längst als vordergründig, illusorisch und fiktiv erkannt hat. Was wir im Vergleich zwischen Knigges und Learys Einschätzung des Rausches für jenen besonderen Gegenstand erarbeiteten¹³⁶, das können wir nun verallgemeinern: Knigge schätzte das Alltagsbewusstsein hoch ein und deutete jede ekstatische Erfahrung als Abstieg aus diesem. Leary dagegen interpretierte die Ekstase als Aufstieg. Er wies dadurch auf die Erweiterungsbedürftigkeit unserer Symbolsysteme und unseres Bewusstseins überhaupt hin. Aber was geschah? Das Dogma von der Unfehlbarkeit des traditionellen Denkens setzte sich mindestens noch so weit durch, dass Leary und Alpert im Januar 1963 ihre Professuren in Harvard verloren. Dort, an ihrem 'konkreten gesellschaftlichen Ort', konnten sie eben jene Erfahrungen nicht sammeln, die der Entstehung und Entwicklung symbolischen Sinnentwürfe zugrunde liegen! Denn, dass die Gesellschaft auf dogmatische Setzungen angewiesen ist, erklärt sich aus der Komplexität ihrer Funktionen. Aber dass diese dogmatischen Systeme sich nur dadurch immer wieder in sinnstiftendem Sinne verändern können, dass einzelne Individuen sie durchbrechen, erklärt sich aus dem Begriff des Sinnes selbst: Dieser impliziert, dass der Mensch eine letzte und nicht weiter hinterfragbare Gewissheit erlangen kann. Und was ist nun das Allersicherste, das wir erkennen können? Es ist dasjenige, das sich allen Bemühungen zum Trotz immer wieder aufdrängt: Ich meine die Tatsache, dass unserem Sein Grenzen gesteckt sind. Sind wir uns dessen bewusst, gewinnen wir einerseits die einzige tragfähige Grundlage sinnhafter Lebensdeutung, verlieren andererseits aber auch die Fähigkeit und die Bereitschaft, durch die Uebernahme

dogmatisch verschleierte Fiktionen kritiklos einen Ort in der Gesellschaft einzunehmen. Das Ekstatische erscheint demjenigen, der es wahrhaft erlebt hat, notwendigerweise als wahrer als das Alltägliche:

"Sein, Bestimmtheit, Schranke sind zugleich miteinander gesetzt, nur das Nichts ist das Schrankenlose. Jedes Ding ist ein Beweis von der Wahrheit dieses Satzes. Nur eine Waffe gibt es gegen das Nichts, und diese Waffe ist die Grenze, sie ist der einzige Haltepunkt eines Dings, die Schanze seines Seins. Denn die Schranke ist nicht aussen herum wie etwa der Zaun um das Feld, sie ist die eigene Mitte, das Zentrum eines Dings¹³⁷."

Die Grenze selbst ist das Wirkliche, und 'Hinwendung zur Grenze' ist nur ein anderes Wort für 'Bewusstsein'. Eine Kultur ist insofern menschlich, als sie diese Hinwendung ermöglicht oder sogar auf bestimmte Weise in jedem individuellen Lebenslauf verankert.

Man mag einwenden, diese Gedanken seien nicht im traditionellen Sinne wissenschaftlich. Man mag sagen, sie seien mystisch, und es sei unstatthaft, dergleichen im Rahmen einer Dissertation zu äussern. Entgegnen kann ich darauf höchstens, dass es mir unmöglich ist, in diesen Dingen zwischen meinem Leben und der Wissenschaft zu unterscheiden, und dass für mein Leben jene Äusserung von Feuerbach nicht ohne Belang geblieben ist, die da lautet:

"(Du) solltest...bedenken, dass du wenigstens einmal, wenn auch nicht im Leben, doch am Schlusse des Lebens im Augenblick des Sterbens, mystisch und Mystiker zu sein gezwungen sein wirst, du magst nun wollen oder nicht; denn die Natur selber ist im Tode durchaus mystisch...Und du solltest daher eben durch die Betrachtung des natürlichen Todes, dieses mystischen Aktes der Natur, bewogen und erinnert werden, beizeiten, noch während des Lebens mystisch und Mystiker

zu werden; denn du musst doch einmal Mystiker sein; und es ist doch gewiss die Sache des vernünftigen Menschen, das mit Willen und Bewusstsein, mit Freiheit zu sein, was man doch zuletzt einmal gezwungen sein muss¹³⁸."

2. Politik und Religion

"Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist."

Mk 12,17

"Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgeht, als dass ein Reicher in das Reich Gottes kommt."

Mk 10,25

a. Und doch scheint der Mensch, vertrauen wir der politischen Erfahrung, in seinem Bewusstsein ganz Kultur und in seinem Handeln ganz Gesellschaft zu sein. Haben wir uns also im bisher Gesagten geirrt? Vielleicht, aber dann gingen mit uns alle jene, die in ihrem Denken von der Perfektibilität des Menschen ausgingen, in die Irre: Buddha, der Verfasser der 10 Gebote, Moses de Leon, Jakob Boehme und die vielen Andern. Und diese hatten, wie die religiöse Erfahrung gegen die politische belegt, in ihren Lehren und Forderungen recht. Es stellt sich daher die Frage nach der Beziehung zwischen politischer und religiöser Wirklichkeit, zwischen dem Sosein und dem Werden des Menschen¹³⁹.

Die Antwort zerfällt in drei Teile:

1.) Pascal sprach von drei Ordnungen, "der des Fleisches, der des Geistes und der der Liebe zu Gott, die nichts miteinander gemein haben"...Der Abstand zwischen den Ordnungen ist unendlich, das heisst, er ist durch keine Teilung, keine Summierung zu überbrücken¹⁴⁰. Wie aber sollen wir in Beziehung setzen, was durch die Unendlichkeit getrennt ist (denn dass die politische Erfahrung der Ordnung des Körperlichen, die religiöse Erfahrung hingegen der Ordnung

der Liebe zu Gott angehört, scheint mir keines weiteren Nachweises zu bedürfen)? Folgen wir Pascal noch einen Schritt weiter: "Wir wissen, dass es ein Unendliches gibt, aber wir sind unwissend über sein Wesen¹⁴¹." Die oben gestellte Frage übersteigt daher die Möglichkeiten des Denkens.

(2.) Vieles, was der Mensch tut, übersteigt die aktuellen Möglichkeiten seines Denkens. Einer, der mit der Sprache umging, sagte: Was der Schriftsteller nicht weiss, weiss die Sprache für ihn. Also ist es nicht die innere Logik eines Symbolsystems, sondern das Vertrauen des Menschen in seine Richtigkeit, das über seinen Sinn oder seine Sinnlosigkeit entscheidet. Nannten wir zuvor den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit als Kennzeichen dogmatischer Systeme, so können wir nun auch die offenen, d.h. sinnstiftenden Symbolsysteme näher bestimmen. Diese nämlich weisen sich dadurch aus, dass sie dem Menschen vertrauenswürdig genug sind, um ihn in seinem Handeln über die Grenze seines Seins hinausführen zu können. Und weil dieser Schritt nicht im Denken, sondern allein im Handeln verwirklicht werden kann, realisieren sich diese Symbolsysteme als kulturelle Rituale. Wir könnten Sagen: Das Ritual ist die Brücke, die über die Unendlichkeit zwischen den Erfahrungsbereichen des Politischen und des Religiösen gespannt ist. Der Mensch überquert sie, solange er ihrer Konstruktion vertrauen kann. Ändert sich seine diesbezügliche Haltung aufgrund irgendwelcher Erfahrungen, wird die Brücke zum zwecklosen Denkmal. Auch jene, die ihre Konstruktion (in dogmatischer Weise) für allein richtig erklären, wissen wohl, dass der Sinn dieses Werks für immer verloren ist. Aber sie fürchten den neuen Brückenschlag.

(3.) Was ist nun letztlich gemeint, wenn wir von Vertrauen reden? Wer steht denn - im Bewusstsein des Ueberschreitenden betrachtet - als Erbauer und Planer hinter der Konstruktion der Brücke?

Abraham ben Samuel Abulafia, der jüdische Mystiker, von dem bereits einmal die Rede war¹⁴², schreibt in den Anweisungen

an seine Schüler:

"Bereite dich vor auf deinen Gott, o Israelit! Rüste dich, dein Herz allein auf Gott zu richten. Reinige deinen Leib und erwähle dir eine einsame Stätte, wo niemand deine Stimme hört. Sitze dort in deinem Kämmerlein und enthülle dein Geheimnis keinem Menschen. Wenn du es kannst, tue es am Tag, im Hause, aber am besten ist es, wenn du es in der Nacht vollbringst. Gib acht, all deine Gedanken von den Eitelkeiten dieser Welt abzuwenden in der Stunde, wo du dich rütest, mit deinem Schöpfer zu sprechen, und wo du willst, dass er dir seine Macht kundtue. Umhülle dich mit deinem Gebetmantel und lege Tefillin auf deinen Kopf und auf deine Hand, damit du in Ehrfurcht vor der Schechina, die bei dir ist, gerätst. Reinige deine Kleider und, wenn möglich, mögen alle deine Kleider weiss sein, denn all dies ist sehr nützlich, um eine Richtung des Herzens auf die Gottesfurcht und Gottesliebe hervorzurufen. Wenn es Nacht ist, zünde viele Lichter an, bis es ganz hell ist, und dann nimm Tinte, Feder und Tafel in die Hand und denke daran, dass du im Begriffe stehst, Gott in Freude des Herzens zu dienen. Dann beginne, wenige oder viele Buchstaben zusammenzusetzen, zu vertauschen und miteinander zu bewegen, bis dein Herz warm wird, und achte auf ihre Bewegung und was sich bei dir aus ihr ergibt. Und wenn du spürst, dass dein Herz schon warm geworden ist, und du siehst, dass du durch die Buchstabenkombinationen neue Dinge erfassen kannst, die du durch menschliche Ueberlieferung oder von dir selbst aus nicht erkennen könntest, und du schon vorbereitet bist, den Influxus der göttlichen Kraft in dich aufzunehmen, dann richte all deine wahren Vorstellungen darauf, den Namen Gottes und seine höchsten Engel in deinem Herzen dir vorzustellen, als ob sie Menschen wären, die um dich herumstünden oder sässen¹⁴³."

Es ist nicht derjenige, der das Ritual konzipiert hat, sondern jener einzige, der allein im Unendlichen besteht,

dem sich der Mensch beim Gang über die Brücke zuwendet: Gott. Aus dem Alltag heraustreten heisst in jedem Fall, in einer religiösen Handlung eine religiöse Erfahrung suchen. Der Kult ist nichts anderes als die Methode, durch die man zum nichtalltäglichen Erlebnis gelangen kann. Sinnstiftend (wir könnten auch sagen 'alleinseligmachend') ist aber stets das Heraustreten selbst, die Ekstase, das Erlebnis, niemals die Methode, die nur vom sumpfigen Ufer des Alltäglichen wegzuführen hat. Denn sobald die Gesellschaft und mit ihr der Alltag sich verändert, wandelt sich auch der Kult. Was er - in der Art des Schmetterlings, der sich aus der Puppenhülle befreit - zurücklässt, ist leere, hohle Form. Diese mag nun verschiedenste Funktionen für das gesellschaftliche Leben übernehmen, aber sie kann nichtmehr wegführen aus dem Schattenreich fiktiver Wirklichkeiten, das wir Alltag nannten. Sie, die Zeremonie, verhindert nun geradezu, was sie dem Menschen einst als Kult ermöglichte: Sie unterstützt nun den Glauben an die gesellschaftlichen Werte, denen die durch die ekstatische Erfahrung gesetzten notwendigerweise gegenüberstehen¹⁴⁴.

b. In zwei verschiedenen Zusammenhängen habe ich nun das Bild der Brücke eingeführt: einmal zur Erläuterung jenes Abstraktionsprozesses, der das Alltagsbewusstsein hervorbringt - einmal wo es darum ging, die politische und die religiöse Erfahrung in Beziehung zu setzen. Im einen Fall, könnten wir nun sagen, handelt es sich um Stege, durch die das sumpfige Ufer des Alltags gangbar wird. Im andern Fall meinen wir den Viadukt, der hinüber ans wahre Festland und vor die Tore des himmlischen Jerusalem führt.

Bisher war, wo von der Gesellschaft die Rede war, stets die moderne westliche gemeint. Hier nimmt die Entwicklung und Ausbesserung der Stege soviel Zeit in Anspruch, dass

der grosse Viadukt längst zerfallen ist. Die westliche Welt, sagt man nicht ohne aufklärerischen Stolz, ist säkularisiert. Dadurch wird ein Problem negiert, das in anderen Sozietäten statt dessen gelöst wurde. Es lautet in der einfachsten Formulierung: Wie kann eine Gesellschaft funktionsfähig bleiben und dem Menschen trotzdem existentielle Erfahrungen ermöglichen?

B. Initiation

1. Begriff und Phänomenologie

"...zuerst musst du selbst in Liebe sterben, wenn du als ein wirkliches menschliches Wesen leben...willst...Wir müssen lernen, uns in jedem Augenblick aufzugeben..."

"Man muss gegenüber dem, was man für sich selbst hält, absterben, und geboren werden in das, was man wirklich ist..."

Hamid

a. Traditionellerweise "versteht man unter Initiation eine Gesamtheit von Riten und mündlichen Belehrungen, die die grundlegende Aenderung des religiösen und sozialen Lebens des vor der Einweihung Stehenden zum Ziele haben. Philosophisch gesprochen entspricht die Initiation einer ontologischen Aenderung der Strukturformen des Daseins. Am Ende seiner Prüfungen sieht sich der Neophyt in einer ganz anderen Seinsweise als vor der Initiation: er ist ein Anderer geworden¹⁴⁵." Blicken wir von dieser Definition auf das zurück, was wir bisher über das (kultische) Ritual im Allgemeinen aussagten, so drängt sich eine präzisere Abgrenzung der Begriffe 'Ritual' und 'Initiation' auf. Unter Initiationen im engsten Sinne verstehe ich jene Kollektivrituale, die für alle Glieder einer Gesellschaft unbedingte Pflicht sind. Es sind Begehungen, durch die der Mensch von einer Altersklasse in die nächste hinübergeführt wird. Führen wir uns den Ablauf eines solchen Rituals

an einem einfachen Beispiel vor Augen:

Bei den australischen Kurnai läuft das Initiationsgeschehen vergleichsweise undramatisch ab. "Die Mütter setzen sich hinter die Novizen, und die Männer, im Gänsemarsch vorrückend, trennen sie. Die Lehrer heben die Novizen, die dabei ihre Arme so hoch wie möglich zum Himmel hinaufstrecken, mehrere Male in die Höhe. Die Bedeutung dieser Handlung ist klar: man weiht die Neophyten dem himmlischen Gott. Nachher werden sie in den geweihten Bezirk gebracht: während sie auf dem Rücken liegen, die Arme über der Brust gekreuzt, werden Decken über sie gebreitet. Sie hören und sehen nichts mehr. Beim Gesang eines monotonen Liedes schlafen sie ein, und später ziehen sich die Frauen zurück. 'Wenn eine Frau diese Dinge sähe', sagte ein Kurnai-Häuptling zu Howitt, 'oder hörte, was wir zu den Knaben sprechen, würde ich sie töten'¹⁴⁶." Beim Erwachen werden die Novizen "mit einem 'Reifeschurz' versehen - und die Unterweisung beginnt. Das zentrale Geheimnis der Initiation nennt man 'Den Grossvater zeigen'. Eines Tages werden die Novizen wieder auf den Boden gelegt und ihre Köpfe mit Decken verhüllt. Die Männer nähern sich, indem sie die Schwirrhölzer schwingen. Der Häuptling befiehlt den Novizen, die Decken abzuwerfen und zuerst zum Himmel hinauf zu schauen und nachher auf die Träger der Schwirrhölzer. Dann sagen zwei alte Männer zu ihnen: 'Ihr dürft nie von diesen Dingen sprechen, weder zu eurer Mutter, noch zu eurer Schwester, noch zu irgendjemand, der nicht jeraeil ist', das heisst, der nicht eingeweiht ist. Man zeigt ihnen die beiden Schwirrhölzer, von denen das eine gross, das andere etwas kleiner ist -, und der Häuptling erzählt den Mythos vom Ursprung der Initiation.

Vor langer Zeit lebte ein göttliches Wesen, Mungan-Ngaua, auf der Erde. Dieses hatte den Kurnai die Kultur gebracht. Sein Sohn, Tundum, ist übrigens ihr direkter Vorfahre. Mungan-Ngaua stiftete die Mysterien der Initiation, und

sein Sohn leitete sie das erste Mal, indem er die beiden Schwirrhölzer benützte, die seinen und seiner Frau Namen tragen. Ein Verräter enthüllte jedoch das Jeraeil-Geheimnis den Frauen. Erzürnt darüber veranlasste Mungan-Ngaua eine kosmische Katastrophe, in der fast alle Menschen umkamen, und kurz darauf fuhr er in den Himmel auf...Sein Sohn, Tundum, und dessen Frau, verwandelten sich in Schildkröten. Während die Alten diesen Mythos erzählen, geben sie den Novizen die Schwirrhölzer und fordern sie auf, sie zu schwingen. Nach der Offenbarung dieses Geheimnisses kehrt man zum Lager zurück, aber die Unterweisung geht weiter. Man führt die Novizen vor allem in die Pflichten des Erwachsenen ein; sie wohnen auch einer bestimmten Anzahl von dramatischen Vorstellungen bei, die die Ereignisse der mythischen Zeiten illustrieren. Der Schlussritus enthält einen neuen Akt der Trennung von der Mutter: Sie bitet ihren Sohn, ihr zu trinken zu geben, aber dieser bespritzt sie mit Wasser. Die Frauen ziehen sich dann in ihr Lager zurück. Howitt sah, wie eine Mutter ihren Sohn beweinte, als ob er gestorben wäre. Was die Neophyten betrifft, so bleiben sie noch einige Monate mit ihren Lehrern im Busch¹⁴⁷."

Auch hier, bei den Kurnai, deckt sich die politische Erfahrung nicht vollumfänglich mit der religiösen¹⁴⁸. Aber zum vorneherein ist festgelegt, zu welchem Zeitpunkt und an welchem Ort religiöse Erfahrungen ins alltägliche Leben einbrechen müssen, damit dieses überhaupt weitergeführt werden kann. Und wo wird die religiöse Erfahrung nun in den individuellen Lebenslauf eingefügt? Da, wo sie sich ohnehin aufdrängt: in jenem Zeitpunkt, da sich das Sein des Menschen tatsächlich wandelt - im Uebergang von der Kindheit zum Erwachsensein. Der Tod des Kindes und die Geburt des Erwachsenen - ein Erlebnis also, dem auch der moderne Mensch durchaus nicht ausweichen kann - wird zum sozialen Ereignis, wird als solches ins Bewusstsein gehoben und in die Kultur integriert.

Bereich
religiöser
Erfahrung



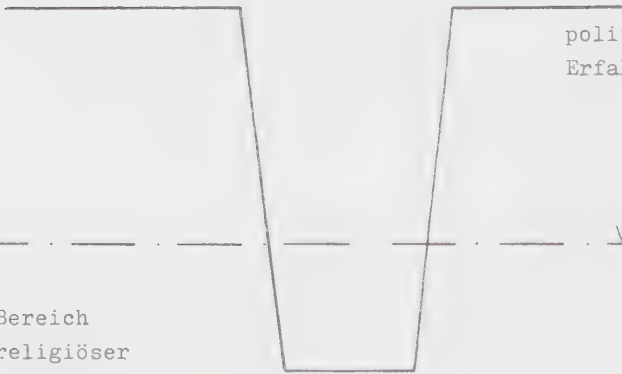
Initiations-
< ritual >

Bereich
der

politischen
Erfahrung



Bereich
religiöser
Erfahrung



Was primär eine individuelle Angelegenheit ist, wird dadurch zur öffentlichen Feier. Dass diese mit grösseren oder kleineren Abweichungen von jenem Zeitpunkt veranstaltet wird, zu dem das Todeserlebnis im individuellen Leben stattgefunden hätte, liegt auf der Hand¹⁴⁹.

Bedeutsam scheint mir aber insbesondere der Hinweis darauf, dass sich durch dieses Vorgehen eine ekstatische Erfahrung - diejenige des Heraustretens aus der eigenen Kindheit nämlich - in sprachlichen und aktionellen Strukturen manifestieren kann. Gerade dadurch aber gewinnt die Stammesinitiation¹⁵⁰ für die Ritualforschung besondere Bedeutung: Was sich während des dhikr im Bewusstsein des Derwischs oder während des Tanzes im Kopf des hounsi abspielt, werden uns diese stets nur höchst unzureichend schildern können. Hier aber findet die Erfahrung soweit das überhaupt nur möglich ist ihren Ausdruck im kollektiven Ritual und seiner Symbolik: gesellschaftlich bestimmt ist sein Ausgangspunkt so gut wie der Bereich, in den es den Initian den hinüberführt. Sozialisiert ist dadurch, dass es alle Männer des Stammes verbindet, bis zu einem gewissen Grade auch das Todeserlebnis selbst¹⁵¹.

Das will natürlich nicht sagen, diese Rituale seien lediglich soziale Ereignisse. Solange sie religiöse Erfahrungen zu vermitteln vermögen, führen sie den Menschen notwendigerweise aus der gesellschaftlichen Welt, aus dem Bereich der politischen Erfahrung, aus dem Alltagsbewusstsein heraus. Aber der Bereich, auf den sich das Ritual bezieht, ist der Stamm. Im alltäglichen Leben stellt sich heraus, wer an der nächsten Initiationsfeier teilnehmen wird, und im Alltag manifestiert sich danach auch die rituell induzierte Veränderung des Menschen. Hier wie bei schamanistischen oder bündischen Initiationen ist es eine geistige Wandlung, die der Novize durchmachen muss, aber diese wird im Falle der Stammesinitiation durchwegs in sozialen Vergleichen und natürlichen Symbolen beschrieben: Am Anfang des Rituals wird der Kandidat von seiner Mutter getrennt

und draussen im Busch isoliert. Der Tod, den er daraufhin erleiden muss, kündigt sich oftmals durch körperliche Schmerzen an. Zwar ist das Ereignis selbst - die Ausmeisselung eines Schneidezahns, die Beschneidung etc. - einmalig, aber das Mittel, dessen sich das Ritual zur Provokation des Erlebnisses bedient, ist alltäglich: Jeder Initiant weiss aus seinem Vorleben wohl, was Schmerzen sind.

Auf die Prüfungen folgt die Unterweisung in der Tradition des Stammes. Die Mythen erläutern Herkunft und Wesen des Kosmos, d.h. der Natur und der Sozietät. Aber selbst "wenn die Mythen nur von natürlichen Vorgängen zu sprechen scheinen..., so beziehen sie sich auf eine Wirklichkeit, die nichtmehr die der 'Natur' ist, so wie sie heute der moderne Mensch auffasst. Für den primitiven Menschen ist die Natur nicht einfach 'natürlich': Sie ist gleichzeitig Uebernatur, das heisst Kundgebung von heiligen Kräften und Zeichensprache transzendentaler Wirklichkeiten. Die Mythen kennenlernen, das heisst nicht - wie man im letzten Jahrhundert angenommen hatte - die Regelmässigkeit gewisser kosmischer Erscheinungen...studieren, es bedeutet vor allem zu erfahren, was wirklich in der Welt geschehen ist, was die Götter und kulturbringenden Heroen getan haben: ihre Werke, ihre Abenteuer, ihre Dramen. Das bedeutet also: eine göttliche Geschichte kennenlernen - die deshalb nicht weniger eine 'Geschichte' ist, das heisst eine Reihe von unvorhersehbaren, aber trotzdem zusammenhängenden und bedeutungsvollen Ereignissen. Modern ausgedrückt könnte man sagen, die Initiation setze dem 'natürlichen' Menschen ein Ende und führe den Novizen in die Kultur ein. Für die archaischen Gesellschaften ist 'Kultur' nicht ein menschliches Werk; sie ist übernatürlichen Ursprungs. Mehr noch: durch Vermittlung der 'Kultur' stellt der Mensch den Kontakt mit der Welt der Götter und der übernatürlichen Wesen wieder her und nimmt an ihrer schöpferischen Energie teil¹⁵²."

Gerade weil das stammeskulturelle Bewusstsein nichts für nur sozial oder nur natürlich hält, wird die soziale und körperliche Symbolik des Rituals in diesem Fall nicht als profanierend empfunden.

b. Eliade teilt die Initiationsrituale in drei Gruppen ein:

(1.) Pubertätsrituale und Stammesinitiationen. Es handelt sich um Kollektivrituale, die für alle Glieder der Gesellschaft unbedingte Pflicht sind. Die Essenz, die den Initianten vermittelt wird, ist meist mehrschichtig und kann technische Fertigkeiten, 'magisches' Können wie mythisches Wissen umfassen. Im rituellen Vollzug überschreitet der Neophyt die Grenze von der Kindheit zum Erwachsenenalter. Die Initiation stellt ihn in die Gesamtheit der, in der Vorzeit wurzelnden Kultur hinein, deren Mitträger, -erhalter und -vermittler er dadurch wird.

(2.) Aufnahme-rituale in Bünde, Geheimgesellschaften und Bruderschaften. Hier haben wir es mit Ritualen zu tun, die von geschlossenen Gruppen durchgeführt werden, um Neueintretende in die (esoterische) Lehre der Sondergemeinschaft einzuführen.

(3.) Initiationen einzelner Personen in besondere Ämter. Diese Rituale setzen beim Neophyten eine mystische Berufung oder mindestens Anzeichen besonderer religiöser Erlebnisfähigkeit voraus. Ob das ausserordentliche Erlebnis den Initianten überfällt, oder ob er es mittels dieser oder jener Technik herbeiführt - die Disposition zu ekstatischen Erfahrungen bildet jedenfalls die Voraussetzung zur Erlangung etwa des Schamanenamtes¹⁵⁴.

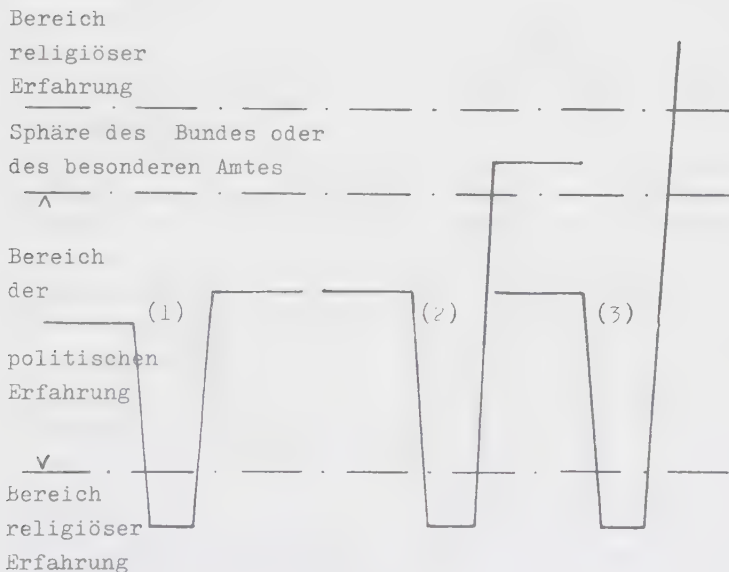
Die Stammesinitiationen entnehmen ihre Symbolik dem Alltag, weil es mithin der gesellschaftliche Status ist, durch den sich der Initiierte vom Kind unterscheidet. Anders verhält es sich mit jenen Einweihungsritualen, die

den Menschen in einen Orden oder einen geheimen Bund einführen. Hier kommen zur Vermittlung der rituellen Botschaft 'soziale' Symbole nicht durchwegs in Betracht. Denn der Ordensbruder tritt ja teilweise oder vollständig aus der Gesellschaft heraus, und der Angehörige des Geheimbundes hält gerade jenes Wissen, das ihm (mindestens zu einem wesentlichen Teil) während der Initiation zukam, vor der breiten Öffentlichkeit geheim. Es kann daher nicht das Feld der alltäglichen Erfahrung sein, dem in diesem Fall die Symbole entstammen.

Es ist eine einfache und grundlegende Vorstellung, die die Entstehung von Orden und Geheimbünden erklärt: "Wenn auch das Heilige jedem menschlichen Wesen, den Frauen inbegriffen, zugänglich ist, so kann es doch nicht auf einmal in seinem ganzen Umfang erfasst werden. Die religiöse Erfahrung und Kenntnis umfassen Stufen und immer höher liegende Ebenen, die naturgemäss nicht ohne Unterschied jedem zugänglich sind¹⁵⁵." Das bündische Initiationsritual vermittelt über die Stammesinitiation hinaus einen zweiten Kreis des Wissens. Es kann bereits aufbauen auf jenen Kenntnissen, die im allgemein verbindlichen Ritual vermittelt worden sind. Daher werden in diesen Ritualen vielfach Phänomene aus dem Bereich kultureller Erzeugnisse und spezifischer, etwa handwerklicher Fertigkeiten zu Symbolen erhoben, d.h. als Uebermittler von Wissen geheiligt.

In gewissem Masse gilt dies auch für die europäischen Beispiele der Alchemie und der Freimaurerei. In beiden Fällen werden besondere kulturspezifische Handlungen - der Bau der Kathedrale oder des Salomonischen Tempels im einen, das naturwissenschaftliche Experiment im anderen Beispiel - zur symbolischen Vermittlung des Wissens herangezogen. Sowohl die alchemistische als auch die freimaurerische Symbolik ¹⁵⁶ weist daher über jenen Bereich hinaus, der von den Symbolen stammeskultureller Initiation abgedeckt wird. Denn es wäre zweifellos gefehlt, die elementare Symbolik des alchemistischen Opus Magnum mit

der 'natürlichen' Symbolik stammesreligiöser Szenarien in Verbindung zu bringen. Vielmehr deuten Trennung und Verbindung der mineralischen Substanzen - Solve et Coagula - direkt auf einen Prozess im Bewusstsein des Alchemisten selbst hin, der den Handelnden über das kulturell Gegebene hinaus zur vollkommenen Harmonie hinführen soll:



Die Stammesinitiation ermöglicht dem Menschen die Sammlung politischer Erfahrung, indem sie ihm Kenntnisse über die soziale Ordnung, ihre Herkunft und Entstehung vermittelt. Der rituelle Tod negiert die natürlichen Bindungen, weil diese jetzt durch soziale ersetzt werden sollen. Erst der Initiierte ist sozial beziehungsfähig, erst er darf heiraten.

Die Initiation in den Geheimbund erweitert den Bereich

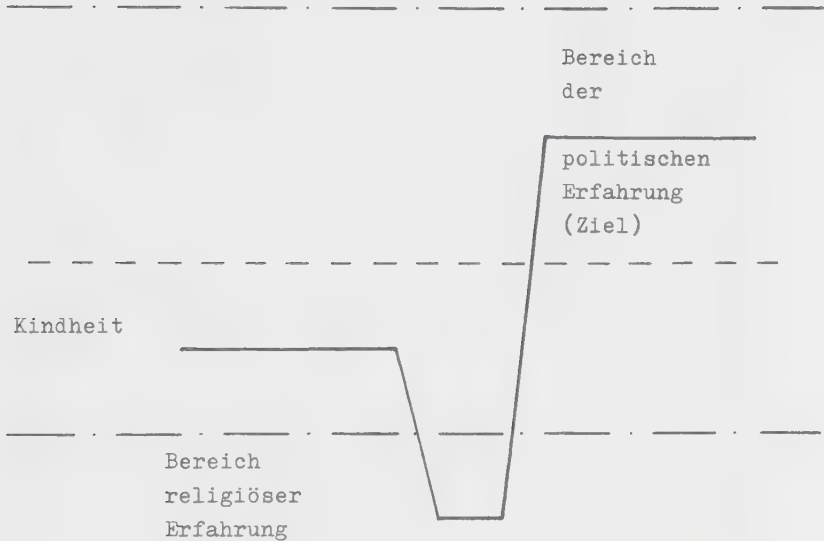
sozialer Wirklichkeit, indem er der öffentlichen Ordnung eine besondere, exklusive an die Seite stellt. Durch den Initiationstod legt der Novize nun einige oder alle sozialen Beziehungen ab, um ungehindert in das Beziehungsgeflecht der Sondergemeinschaft eintreten zu können. Ebenso verhält es sich grundsätzlich auch mit der schamanistischen Initiation: Durch das Ritual wird der Neophyt in das Amt eingeführt, d.h. es wird ihm jener ganz bestimmte und besondere Platz innerhalb der Gesellschaft zugewiesen, der den Schamanen vorbehalten ist.

Jener Initiationsprozess schliesslich, der seinen Niederschlag in den alchemistischen Protokollen und Traktaten gefunden hat, führt den Menschen über alles Gesellschaftliche hinaus zu sich selbst hin. Kein Amt und kein geheimer Bund wartet auf den Meister, dem das grosse Werk gelungen ist. Aber nur weil andere Formen der Initiation im sozialen Status oder im Umfang der politisch relevanten Erfahrung ihren Niederschlag finden - der Schamane weiss, was er zur Heilung der tatsächlich auftretenden Krankheiten wissen muss -, können wir das Phänomen 'Initiation' begrifflich überhaupt fassen. Nur von da her können wir insbesondere auch die Initiationsstruktur des alchemistischen Prozesses erkennen.

Die Bereiche der politischen und der religiösen Erfahrung treten in der Handlung des Menschen zueinander in Beziehung. Soll ein Handlungsablauf diese Funktion immer wieder und in voraussehbarer Weise erfüllen, muss er eine bestimmte Struktur aufweisen. Einfacher gesagt: Handlungen, die dem Menschen den Austritt aus dem Bereich der politischen und die Sammlung einer bestimmten religiösen Erfahrung ermöglichen, sind Rituale.

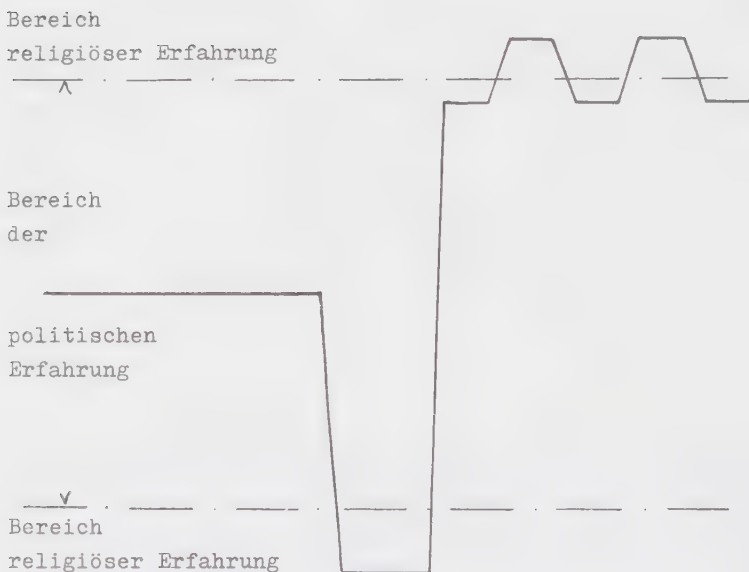
Initiation heisst Einweihung. Die Initiation ist ein Weg, dessen Ausgangspunkt, Verlauf und Ziel zum vorneherein festgelegt ist. Im Falle der Stammesinitiation führt er von der Kindheit über eine einschneidende religiöse Erfahrung hinüber und hinein in den Kosmos des Stammes.

Bereich
religiöser Erfahrung



Im zweiten Fall geht es darum, einen einzelnen, besonders erlebnisfähigen Menschen in ein Amt und das zu diesem gehörige Wissen einzuführen. Die religiöse Erfahrung, die der Neophyt während der Einweihung sammelt, ist hier nun nichtmehr nur Durchgang. In gewissem Sinne können wir sogar sagen: Der Schamane bleibt draussen an jenem Ort, zu dem das Ritual ihn hingeführt hat. Denn damit, dass beispielsweise der samojedische Schamane einmal, zu einem bestimmten Zeitpunkt in seinem Leben, vom Herrn des Wassers belehrt und von der Herrin des Wassers gestillt worden ist etc., ist ja seine Arbeit erst angefangen. Von nun an sieht er die Welt aus einer anderen Perspektive als alle übrigen Stammesglieder. Beispielsweise sieht er die Seele, kennt als Einziger ihre Gestalt und ihr Schicksal. Vor allem aber ist der Schamane nun derjenige, der

jederzeit aus der Welt des Alltags heraustreten kann. Die Initiation ins Amt ist nur der Prototyp und das Lehrstück für die vielen ekstatischen Reisen, die der Eingeweihte noch wird unternehmen müssen, wenn er die Ursache einer Krankheit zu ergründen, den Himmelsgöttern ein Opfer zu bringen oder eine Totenseele ins Jenseits zu geleiten hat.



Eine Erfahrung freilich macht die Initiation doch zum einmaligen Ereignis im Leben des Schamanen: der rituelle Tod. Bei den Samojeden gelangt der Kandidat während des Rituals in eine Wüste. In weiter Ferne sieht er ein Gebirge.

"Nach dreitägigem Marsch ist er dort angelangt, dringt durch eine Oeffnung ein und begegnet einem nackten Mann, der mit einem Blasebalg arbeitet. Ueber dem Feuer befindet

sich ein Kessel 'so gross wie die halbe Erde'. Der Nackte erblickt den Novizen und ergreift ihn mit einer riesigen Zange; der kann gerade noch denken: 'Ich bin tot!' Der Mann schneidet ihm den Kopf ab, teilt seinen Körper in kleine Stücke, wirft alles in den Kessel und kocht den Körper darin drei Jahre lang. Dort waren auch drei Ambosse und der Nackte schmiedete seinen Kopf auf dem dritten, auf dem die besten Schamanen geschmiedet wurden. Dann warf er den Kopf in einen von den drei Töpfen, die dort standen, in dem das Wasser am kältesten war. Bei dieser Gelegenheit entdeckte er ihm folgendes: Wenn er zu jemandem gerufen werde um ihn zu heilen und das Wasser sei sehr heiss, dann sei es nutzlos zu schamanisieren, denn der Mensch sei schon verloren; bei lauwarmem Wasser sei er krank, werde aber gesunden, und das kalte Wasser sei das Kennzeichen für einen gesunden Menschen.

Der Schmied fischte nun seine Gebeine auf, die in einem Fluss schwammen, setzte sie zusammen und bedeckte sie mit Fleisch. Er zählte sie und teilte ihm mit, er habe drei Stücke zuviel, er müsse sich also drei Schamanenkostüme beschaffen. Er schmiedete seinen Kopf und zeigte ihm, wie man die Buchstaben darin lesen kann. Er wechselte ihm die Augen aus, deshalb sieht er, wenn er schamanisiert, nicht mit seinen fleischlichen Augen, sondern mit diesen mystischen. Er durchstach ihm die Ohren und setzte ihn damit in den Stand, die Sprache der Pflanzen zu verstehen. Darauf fand sich der Kandidat auf dem Gipfel eines Berges und erwachte endlich in seiner Jurte bei den Seinen. Jetzt kann er singen und schamanisieren ohne Ende, ohne jemals müde zu werden¹⁵⁷."

Der Schamane verändert sich während der Initiation derart, dass er hinfert nur noch am Rande in die Gesellschaft integriert werden kann. Er steht nahe der Grenze, die das Alltägliche und Politische vom Religiösen, das Profane vom Heiligen trennt, und die er eben deshalb leichter als alle übrigen Menschen überschreiten kann. Während das

Schwergewicht bei den Stammesinitiationen auf dem Ziel des Weges liegt, liegt es hier auf dem Einweihungsweg selber, auf dem Wechsel zwischen 'draussen sein' und 'drinnen sein', auf der Ekstase.

Die dritte Art von Initiationsszenarien schliesslich zielt auf das religiöse Erlebnis als solches hin. Im alchemistischen Prozess geht es um eine Veränderung des Bewusstseins, die sich weder im sozialen Status des Alchemisten niederschlagen noch je zur Lösung gesellschaftlicher Probleme nachvollziehen lassen wird. Eben deshalb halte ich es für richtig, zwischen dem Schamanen und dem Mystiker zu unterscheiden: Die Stammesinitiation führt über eine Grenze hinweg, die innerhalb der Gesellschaft verläuft. Die Amtsinitiation lässt den Schamanen auf vorbestimmte Weise jene Grenze überschreiten, die das Menschliche vom Göttlichen, den Himmel von der Erde trennt. Was den Samojeden als Bereich des Glaubens und des höheren Wissens gilt, wird für den samojedischen Schamanen zu einer höheren Ebene des Handelns und Bewirkens. Das Gebaren des in Trance befindlichen Schamanen sprengt den Rahmen sozialisierter Verhaltensweisen nicht, und was dieser von den Vorgängen im Himmel erzählt, entspricht den (kulturellen) Vorstellungen, die sich der Stamm vom Himmel macht. Das Initiationserlebnis des Alchemisten jedoch führt über das kulturell Gefasste hinaus. Bei Nicolaus Flamel lese ich:

"Gelobt sei Gott ewiglich, der uns die Gnade verlieh, diese schöne und ganz vollkommene Purpurfarbe zu schauen, diese schöne Farbe der Mohnblume des Feldes und des Feldens, diese tyrische...funkelnde und flammende Farbe, die keiner Veränderung und keines Wandels fähig ist, über die selbst der Himmel mit seinem Tierkreis keine Macht noch Gewalt mehr haben kann, und deren strahlender und blendender Glanz den Menschen gewissermassen etwas Ueberhimmlisches mitzuteilen scheint, indem sie ihn, wenn er sie schaut und erkennt, zugleich staunen, zittern und erschauern macht¹⁵⁸."

Die Stammesinitiation führt den Menschen in den Kosmos ein. Der Schamane verändert sich während der Einweihung so, dass er fortan in den Himmel reisen und mit Tieren oder Göttern kommunizieren kann. Der Alchemist jedoch durchbricht den Bereich des kulturell Gefassten und Beschriebenen. Flamel erkennt in der 'iosis', im Rot des letzten Stadiums, das Ueberhimmlische, von dem er keine weitere Mitteilung machen kann.

Wie schon der Verfasser der Rosenkreuzermanifeste wusste¹⁵⁹, sind sal (☉), mercurius (☿) und sulphur (♄) letztlich keine elementarischen Substanzen, sondern Prinzipien, die durch das Opus in bestimmte, neue Beziehungen gebracht werden sollen. Sal ist daher nicht einfach Kochsalz, "sondern das unterste stoffliche Lebensprinzip... So meint Salz die ponderablen, dem Stofflichen unterworfenen Erdenkräfte; Sulphur stellt den Gegenpol dazu dar, etwa jene Imponderabilien oder Substanzen, die aus dem Kosmos hereingestrahlt werden; Merkur schliesslich steht in der Mitte und meint 'die dem rhythmischen Zusammenspiel beider Kräftereiche... geöffnete Stofflichkeit'¹⁶⁰." Die Initiation, als die wir den alchemistischen Prozess deuten können, führt den Menschen über die Wahrnehmung der Gegensätze hinaus zur Anschauung der Einheit.

c. Während der Initiation überschreitet der Neophyt (1.) die Grenzen der sozialen Ordnung, (2.) die kulturell definierten Grenzen der Wahrnehmung und des Handelns und (3.) die Grenzen des Kulturellen, des Bewusstseins überhaupt. In einem früheren Abschnitt sagten wir¹⁶¹: Je näher eine Handlung der Grenze (zur Handlungsunfähigkeit) liegt, desto umfassender ist sie ritualisiert. Die Initiation ist das Ritual des Grenzübertritts. Sie ist notwendigerweise Handlung und in ihrem Ablauf stets fixiert. Jede Initiation ist daher ein 'rite de passage'.

Nun wäre es natürlich lächerlich, die verschiedenen Bereiche, innernhalb derer der Mensch sich seiner Grenzen bewusst werden kann, gegeneinander zu werten. Wertvoll, weil sinnstiftend, ist stets die Hinwendung zur eigenen Begrenztheit, und der Entwicklung des Menschen zuträglich ist stets die Überwindung jener Grenzen, an die man anstößt. Trotzdem müssen wir aber, da wir uns mit der Frage nach der Art und Weise des Grenzübertritts beschäftigen, die verschiedenen Initiationsrituale nach ihrem - für uns in der blossen Beschreibung erfassbaren - Informationsgehalt ordnen.

Durch die Stammesinitiation stirbt der Mensch seiner Kindheit ab und wird in einer neuen Welt wiedergeboren. Diese Welt, die sich mithin als soziale manifestiert, lässt sich "im Zusammenhang mit den während der Initiation empfangenen Offenbarungen...als heiliges Werk, als Schöpfung der übernatürlichen Wesen erfassen¹⁶²." Die Annahme, dass wir es hier mit Initiationsszenarien von unüberbietbarem Informationsgehalt zu tun haben, liegt nahe. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass es im Wesentlichen weder die soziale Ordnung noch die Stellung des Individuums in dieser ist, die sich wandelt, wenn der Mensch ein anderer wird. Gleichgültig welche Deutung die Gesellschaft diesem Ereignis auch immer zukommen lassen mag - es ist am treffendsten und am direktesten als Veränderung des Bewusstseins zu beschreiben. Der Bewusstseinsprozess ist das, was wirklich ist. Aber in der Stammeskultur ist die Gesellschaft, wie wir gesehen haben, eben niemals nur ein soziales Beziehungsgeflecht, sondern sie bindet den Menschen gleichzeitig auch an seine mythische Geschichte zurück. Diese Beobachtung darf uns wiederum nicht darüber hinwegtäuschen, dass die stammeskulturelle Initiationssymbolik uns Heutigen das rituelle Ereignis selbst nur in sehr fernliegenden Gleichnissen beschreiben kann. Das ist ganz einfach dadurch begründet, dass einerseits die Initiation dem Neophyten eine religiöse Erfahrung vermittelt, dass andererseits aber für uns das Religiöse, das Numinose, das Heilige etc. zual-

lerletzt in der Gesellschaft erfahrbar und daher auch nicht in sozialen Gleichnissen beschreibbar ist.

Zweifellos beschränkt derselbe Umstand in etwas geringerem Masse auch den Informationswert schamanistischer und bündischer Initiationsszenarien. Soweit als das in der jeweiligen Kultur möglich ist, wird der Bewusstseinswandel ja auch hier sozialisiert. Der Mensch, der sich seiner selbst (vermehrt) bewusst geworden ist, wird mit gesellschaftlichen Funktionen betraut, oder er nimmt sich diese, um der in ihr liegenden Integrationsmöglichkeit willen, selbst heraus. Und in mehr oder weniger umfassendem Sinne bestimmt diese Funktion nun eben auch die Symbolik, die zur Beschreibung des Initiationsvorgangs herangezogen wird. Die soziale Funktion des Schamanen ist aber lediglich der Preis, den dieser für seine Himmelsreisen bezahlt. Der Ekstatiker wird geduldet, weil man ihn als Heiler, Seelenführer, Opferpriester etc. brauchen kann. Nirgends scheint es ~~hingegen eine~~ soziale Aktivität zu sein, die den Schamanen für sein Amt prädestiniert. "Die Schamanen sind Wesen, die sich im Schoß der jeweiligen Gesellschaft durch bestimmte Züge hervortun, welche innerhalb der Gesellschaften des modernen Europa die Zeichen einer 'Berufung' oder doch einer 'religiösen Krise' sind. Sie sind von der übrigen Gemeinschaft durch die Intensität ihres religiösen Erlebnisses abgesondert¹⁶³." In dieser Krise, der primär kein sozialer Wert zukommt, sehe ich das Eigentliche und Wirkliche: Es ist ein erster Blick, den der zukünftige Schamane in jene Welt hinüberwirft, in der er später, durch die Initiation, als immer wiederkehrender Gast aufgenommen werden soll. Aber die Gesellschaft erhebt nun ihre Forderungen. Sie überlässt den Schamanen, wie Eliade im Abschnitt über den nordostasiatischen Schamanismus schreibt, niemals sich selbst und der Erkenntnis, die er aus der Ekstase gewinnt. Anerkannt "ist ein Schamane erst nach einer doppelten Unterweisung, die 1. durch Ekstase (Träume, Trance), 2. durch Ueberlie-

ferung (schamanische Techniken, Namen und Funktionen der Geister, Mythologie und Genealogie des Clans, Geheimsprache usw.) geschieht. Diese doppelte Unterweisung durch Geister und durch alte Schamanenmeister kommt einer Initiation gleich¹⁶⁴."

Nun mögen die Materialisten einwenden, die Ekstase werde ja erst durch ihre Sozialisierung beschreibbar. Im allgemeinsten Sinne genommen ist das richtig - insofern nämlich, als auch der wirklichkeitsnächste Mystiker zur Vermittlung seiner Botschaft auf konventionelle Zeichen, Symbole, kurz: auf eine Sprache angewiesen ist. Aber man wird zugeben, dass es der Mystiker selbst ist, der allein darüber entscheiden kann, welche Zeichen der Botschaft am ehesten entsprechen. Die Initiationssymbolik, die sich von der sozialen Funktion des Schamanen herleitet, verfälscht den Initiationsprozess mehr, als die verschiedenen Sprachsysteme der entsprechenden Kultur es aufgrund ihrer Unvollkommenheit notgedrungenerweise täten. Denn es ist selbstverständlich, dass sowohl derjenige, der 'Liebe' sagt, als auch derjenige, der 'amour' sagt, das Wesen der Liebe nur unvollkommen beschreibt. Aber ebenso selbstverständlich ist, dass der Sex-Shop-Inhaber, der um seines Profits willen für ausgefallene Liebestechniken wirbt, dem Kern der Sache ferner steht als Rilke in einem seiner feinsinnigsten, vom Erlebnis selbst her geschriebenen Gedichte. Daher führt uns die Frage nach der möglichst adäquaten Beschreibung des Initiationsprozesses zur Betrachtung der Alchemie. Hier wurde, wie wir sehen werden, das menschliche Bewusstsein als der wirkliche und alleinige Träger aller Veränderung angesprochen. Die Symbolik wurde so ausgewählt, dass die im Alltag abgenutzten Wörter und Zeichen als Quellen des Missverstehens ausgeschlossen werden konnten.

2. Gnosis, Alchemie und Surrealismus

"Wer sagt denn, dieser Pfad sei eine so ernste Sache, dass es auf ihm keine Freude gibt? Er ist das aufregendste Abenteuer, das es gibt, und wir sollten es mit Freude erleben. Freude ist das Erwachen des Wissens..."

Hamid

a. Das Wissen darum, dass die Gesellschaft im stammesreligiösen Verständnis niemals nur Gesellschaft und der Körper niemals nur Materie ist, ändert nichts an der Tatsache, dass wir die Grenze, die der Neophyt in der Stammesinitiation überschreitet, als Grenze zum Kosmos der Sozietät bezeichnen müssen. In der Stammeskultur handelt der ganze Mensch. Was im Bereich des Sichtbaren als Ritual festgelegt und im Körperlichen erfahren werden kann, findet seinen Sinn unmittelbar darin, dass alles Sichtbare nur als Konkretion und Konsequenz unsichtbarer Gegebenheiten und Vorgänge verstanden werden kann.

Die Erfahrung, auf die der Mensch so existentiell angewiesen ist, entspringt der Handlung. "Jede Handlung trägt, so scheint mir, ihre Rechtfertigung in sich selber - zumindest für den, der fähig gewesen ist, sie zu vollbringen -, und sie ist von einer Ausstrahlungskraft, der der geringste Kommentar nur abträglich sein kann. Ja, die er gewissermassen sogar verhindert. Eine Handlung gewinnt nicht etwa dadurch, dass sie näher charakterisiert wird. Stendhals Helden brechen unter den Schlägen der mehr oder weniger glücklichen Beurteilung ihres Autors zusammen, die ihrem Ruhm nichts hinzufügen. Wir finden sie erst dort wirklich wieder, wo Stendhal sie verloren hat¹⁶⁵."

Nun verstehen wir unter einer Handlung definitionsgemäss eine Betätigung des Menschen, an der sein Organismus, d.h. sein Körper mitbeteiligt ist. Dadurch erst wird das Ritual, die konventionelle Handlung möglich. Dadurch allein kann ein Mensch den andern den richtigen Kult lehren. Im Körper verwirklicht sich die Handlung, in der Handlung das Erlebnis, im Erlebnis die Offenbarung, in der Offenbarung der Sinn.

b. Nun wäre es aber zweifellos verfehlt, in feministischer oder sonstwie kurzsichtiger Weise die Materiefeindlichkeit der Gnosis und der römisch-katholischen Kirche für den Sinnverlust im Bewusstsein des modernen Menschen verantwortlich zu machen. Gewiss - unter der neutestamentlichen Devise der Weltüberwindung wurde die Verwurzelung der christlichen Botschaft in der schöpferischen jüdischen Ueberlieferung weitgehend preisgegeben. "Ausgesprochen und unausgesprochen galt die 'sündige Kreatur', die 'gefallene Natur' entweder als Produkt eines bösen Welt-schöpfers, etwa des Demiurgen bei Markion..., oder sie galt als durch den 'Fall Adams' mit der Erbsünde infiziert und zu ewigem Tod verdammt...Die 'Krankheit zum Tode' aber wurde nicht nur an der Verfallenheit des Einzelmenschen und der Gesamtmenschheit abgelesen. Die Erde als Ganzes galt als fluchbeladener Wandelstern. Ihre Stofflichkeit war Ausdruck einer universalen Konkupiszenz, die immerzeugend Böses muss gebären. Eben dieses, die Befleckung mit allem Irdischen, sollte gemieden und schliesslich überwunden werden; sei es durch rigorose Askese, durch weltflüchtige Enthaltsamkeit in jeder Hinsicht oder durch einen nicht minder rigorosen Libertinismus, etwa innerhalb gewisser gnostischer Sekten¹⁶⁶."

Eines geht, wo gegen die Materiefeindlichkeit des Christentums gewettert wird, stets allzuleicht vergessen: Durch das Wort von der Sündhaftigkeit alles Irdischen ist nicht

nur eine Einschränkung der menschlichen Freiheit, sondern auch ein Begriff von der menschlichen Mangelhaftigkeit gegeben. Die Grenze, die es auf dem Weg zur Seligkeit zu überwinden galt, war klar gezeichnet:

"Der Mensch wird Seele und Nus aus Leben und Licht. Dann wird nach Gottes Willen das Band aller Dinge gelöst, männlich und weiblich tritt auseinander, Gott ruft mit heiligem Wort: 'Seid fruchtbar und mehret euch' (1. Mos.1,28), und der Mensch, der den Nus hat, soll sich selbst als unsterblich erkennen und den Eros, der die Ursache des Todes ist...

Wer den Körper liebt, liebt, was aus der verhassten Finsternis stammt, und geht zugrunde, wer sich selbst (das heisst den wesenhaften Menschen) erkennt, erkennt den Vater des Alls, woraus der Mensch entstanden ist, und geht nach oben¹⁶⁷."

Aber Poimandres, über dessen 'Corpus Hermeticum' diese Zeilen geschrieben sind, begnügte sich nicht mit so allgemeinen Angaben über Sinn und Ziel des menschlichen Lebens. Im Abschnitt 24 heisst es:

"Du hast mich alles, was ich wollte, gelehrt, Nus; sage mir aber noch, wie der Aufstieg geschieht." Daraufhin sagte Poimandres: 'Zunächst übergibst du bei der Auflösung des Körpers den Körper zur Veränderung, und die Gestalt, die du hattest, verschwindet, und den Charakter übergibst du dem Dämon als unwirksamen. Die Empfindungen des Körpers gehen in ihre Quellen zurück, sie werden vereinzelt und werden wieder zusammengesetzt zur Wirksamkeit. Und die Heftigkeit und die Begierde gehen in die unvernünftige Natur.

(25.) Und so geht er dann nach oben durch die Harmonie, dem er ... reis gibt er die Fähigkeit zu wachsen oder abzunehmen. ... em zweiten die bösen Anschläge, die List, unwirksam. ... dem dritten den Betrug der Lust, unwirksam,

dem vierten die Zurschaustellung der Führenden (?) nicht ausgenutzt, dem fünften die gottlose Verwegenheit und die Voreiligkeit der Dreistigkeit, dem sechsten die bösen Triebe des Reichtums, unwirksam, und dem siebten Kreis die lauernde Lüge. (26.) Und dann, befreit (entblösst) von allen Wirkungen der Harmonie, kommt er in die Natur der Achtheit mit seiner eigenen Kraft, und lobt mit denen, die dort sind, den Vater. Die Anwesenden zusammen freuen sich, dass dieser gekommen ist, und gleichgeworden den Anwesenden, hört er auch einige Kräfte über der Natur der Achtheit mit einer süßen Stimme Gott loben. Dann gehen sie in Ordnung hinauf zu dem Vater, wandeln sich selbst in Kräfte, und Kräfte geworden, werden sie in Gott sein... Das ist das gute Ende für die, die Erkenntnis erhalten haben, zu Gott zu werden..¹⁶⁸."

Die Frage, die sich mir angesichts solcher Dokumente aufdrängt, ist die: Bedarf eine Lehre, eine anthropologische Theorie, die soviel vermag, einer weiteren Rechtfertigung?

Die Askese aber ist ein steiniger Weg, den nur Wenige gehen konnten. In jenem "weltgeschichtlich bedeutsamen Augenblick, da der Hellenisierungsprozess des Christentums eine ungeahnte Erdferne erreicht hatte¹⁶⁹", gelang einer kleinen Gruppe avantgardistischer Denker der Durchbruch zu einem - mindestens für Westeuropa - neuen Begriff der menschlichen Unvollkommenheit. In den Laboratorien der mittelalterlichen Alchemisten entwickelte sich eine Lehre von der Perfektibilität des handelnden Menschen, die jenem älteren Zug zur Weltabkehr in mancherlei Hinsicht entgegengesetzt war. Zwar hielten auch die Alchemisten die Tugenden der Zeit hoch. "Die Texte bestehen einmütig auf den ... Charaktereigenschaften des Alchemisten: dieser soll gesund, demütig, geduldig und keusch sein; er soll klug und weise sein, gleichzeitig arbeiten, meditieren und beten¹⁷⁰."

Aber die Grenze, von der die Alchemisten wussten, hatte jener anderen, die Gnostiker und Asketen zwischen Materie und Geist gezogen hatten¹⁷¹, etwas Entscheidendes voraus: Sie konnte - ohne dass man den Körper und seine Begehren opfern musste - überschritten werden. Die einzige Handlung, die der Asket sinnvollerweise hatte ausführen können, zielte auf die Erlösung des Geistes aus dem Kerker des Fleisches hin. Der Organismus diente dabei viel weniger als Mittel, denn als Hindernis, das sich im Ritual selbst überwinden sollte.

Der Alchemist hingegen bediente sich seines Körpers im allgemein üblichen Sinne. Er stand in seinem Laboratorium und arbeitete mit Kopf und Händen. Das Experiment, das er durchführt, findet seinen Sinn freilich genausowenig (oder in demselben Masse) in sich selbst, wie die Gebetsgeste der Teresa von Avila. Denn dass die Alchemie mehr ist als bloße Goldmacherei, wissen wir nicht erst seit Jung, Eliade und Wehr ihre überzeugenden Dokumente vorlegten¹⁷².

Den Alchemisten ging es um die Verbindung von sal und sulphur, um die Vereinigung des Himmlischen und des Irdischen, um die Verwirklichung des Unus Mundus, der Harmonie, der vollkommenen Einheit. Dass der darin zum Ausdruck kommende Begriff von der Begrenztheit des Menschen - aus der Perspektive des modernen Bewusstseins betrachtet - der äusserste, allgemeinste und direkteste ist, bedarf keiner weiteren Erläuterungen. Es ist die Initiation des Menschen ins Sein, die die Alchemisten in den Laboratorien vollzogen. Der Ort des alchemistischen Rituals war genauso wenig nur naturwissenschaftliches Experimentierzimmer, wie die abgelegene Hütte, in der die Novizen der Pangwe während der Initiation einen Monat lang wohnen, nur eine Hütte ist¹⁷³. Zwar eignen sich hier jene Explosionen, zwar zog sich der Alchemist hier jene Blei- und Quecksilbervergiftungen zu, die ihm den Ruf eines Schwarzmagiers eintrugen, aber die Dokumente lassen keinen Zweifel darüber zu, dass die Lehre von der Zusammengehörigkeit des - eben nur scheinbar -

Gegensätzlichen nicht nur das Denken, sondern auch das Handeln der Alchemisten bestimmte.

Die zahlreichen Kupferstiche, die wir in den alchemistischen Werken finden, zeigen nahe dem Laboratorium oft das Oratorium, die Gebets- und Meditationskammer. Der Weg zur Einheit findet seine Darstellung dementsprechend im Bild von der Identität der beiden Kammern. In diesem Sinne gingen die Alchemisten über das benediktinische 'Ora et Labora' hinaus; E. Bock schrieb über Friedrich Christoph Oettinger:

Als einen Gottesdienst empfand er seine Experimente. Seine Sakristei wird zu einem Laboratorium. Die Bibel liegt auf dem Tisch, der Abendmahlskelch steht daneben. Die Retorten, mit denen er hantiert, sind ihm nur andere Abendmahlskelche. Hier wie dort geschehen göttliche Wandlungen...Oettingers Absicht im Experimentieren ist eine sakramentale. Trägt man im Abendmahl Brot und Wein auf den Altar, warum soll man nicht auch die andern Elemente auf den Altar in das Licht der Anwesenheit Gottes tragen? Der Laboratoriumstisch wird zu einem Altar für die heilige Feier göttlicher Wandlungen.¹⁷⁵."

Ging es den Asketen darum, den Geist durch die Abwendung vom Körper zu reinigen, so stellten die Alchemisten diesem Ansinnen nun dasjenige der Heiligung des Stofflichen durch das Geistige gegenüber. "Leiblichkeit ist nicht eine Unvollkommenheit¹⁷⁵," pflegte F. C. Oettinger zu sagen.

c. Aber mit dem Ende der Alchemie brach die Entwicklung, auf die wir einige Schlaglichter zu werfen versuchten, noch lange nicht ab. Je länger die Jagd nach technischem und wissenschaftlichem Fortschritt betrieben wurde, desto saurer mussten jenen wenigen, die allen Zwängen und Unkenrufen zum Trotz ihr Genie noch nicht für Geld und Orden

verkauft hatten, die Früchte des Fortschritts schmecken. Denn es waren nicht die Alchemisten, die der Geschichte des europäischen Bewusstseins den Weg wiesen, sondern die 'Empiriker'. Nicht das synthetische Konzept der Alchemie, das zur immer neuen Grenzziehung und zur immer neuen Vereinigung von Diesseits und Jenseits hätte führen können, sondern jenes andere, das analytische, setzte sich durch. Das Thema der alchemistischen Initiation, die Grenze zwischen Denken und Glauben¹⁷⁶, blieb dabei freilich nicht unverändert bestehen. Mit dem Ritual zerfällt in gewissem Sinne stets auch die Schranke, die der Mensch durch dieses zu überwinden vermochte (denn es ist ja das Ritual, das die Grenze unter einer bestimmten Symbolik vorstellbar und überwindlich macht). "Unter dem Banner des Fortschritts ist es gelungen, alles aus dem Geist zu verbannen, was zu Recht oder Unrecht als Aberglaube, als Hirngespinnst gilt, und jede Art der Wahrheitssuche zu verurteilen, die nicht der gebräuchlichen entsprach¹⁷⁷." Das Gebräuchliche aber kann in Wirklichkeit genauso wenig ohne eine Vorstellung vom Ungebräuchlichen begriffen werden, wie der Kosmos ohne den Mythos von seiner Erschaffung aus dem Chaos. Er könnte, fehlte uns dieses grundlegende Wissen, weder im initiatorischen Sinne betreten, noch im ekstatischen Erlebnis verlassen werden. Diese Beobachtung aber beraubt das Gebräuchliche jenes Wertes, der ihm im Alltag zugeschrieben wird. Was die einen Fortschritt nennen, erkennen die andern nun als verhängnisvollen Weg ins immer enger und verworrener werdende Labyrinth des Alltags. André Breton sagt:

"Ich fordere, dass man schweigt, wenn man nicht mehr fühlt... Die unausrottbare Manie, das Unbekannte aufs Bekannte, aufs Klassifizierbare zurückzuführen, schlafert das Gehirn ein. Der Wunsch, zu analysieren, ist stärker als die Gefühle¹⁷⁸."

Erwachen heisst, die Grenze zulassen und annehmen, die rationale Erkenntnis allein ermöglicht diesen Akt nicht.

Wer nicht an die Ueberschreitbarkeit der Grenze glaubt, wird sich ihr nicht nähern. Aber Breton erkannte, glaubte und handelte. Die Grenze, die er wahrnahm, verlief zwischen Wachsein und Traum. Er glaubte "an die künftige Auflösung dieser scheinbar so gegensätzlichen Zustände... in einer Art absoluter Realität¹⁸⁰," die er Surrealität nannte. Und die Handlung, die Initiation, die dem Menschen den Zugang zu diesem Bereich absoluter Wirklichkeit eröffnet, ist die écriture automatique. Bevor wir nun näher auf die Frage eingehen, welchen Beitrag der Surrealismus denn zur Kenntnis jenes Phänomens, das wir Initiation nennen, zu leisten vermöge, muss der Zusammenhang zwischen den bereits besprochenen und den neu hinzukommenden Materialien klar herausgestellt werden.

„Allegorie des Wortes: man kann...bedauern, dass das Wort 'verbum' hier in einem etwas einengenden Sinn gebraucht wird...Das Wort ist weit mehr, und es ist für den Surrealist zu Beispiel nichts Geringeres als das Bild, nach dem die Menschenseele geschaffen ist; bekanntlich hat man in ihm die prima causa gesehen; und so ist es ebensosehr in dem, was wir fürchten, wie in dem, was wir schreiben, als auch in dem, was wir lieben¹⁸¹."

Der Surrealismus hat seinen Ursprung als organisierte Bewegung in einer "weitgespannten, auf die Sprache zielenden Aktion...Worum ging es? Um nichts Geringeres, als das Geheimnis einer Sprache wieder zu finden, deren Elemente nichtmehr wie Treibgut an der Oberfläche eines toten Meeres schwimmen¹⁸²." Trotzdem wäre es zweifellos falsch, den Surrealismus als literarische Stilrichtung einzuschätzen. Man ist nicht Surrealist, weil man surrealistisch schreibt (wie das etwa bei den Klassikern und den Romantikern der Fall ist), sondern man schreibt surrealistisch, weil man Surrealist ist. Der Surrealismus ist (oder war...) "eine Lebenshaltung,...eine Art Weltanschauung, Weltan-

schauungskorrektur. Eine Weltansicht, die sich in der Hauptsache literarisch zu Wort meldete¹⁸³."

Breton weist im 2. Surrealistischen Manifest ausdrücklich darauf hin, dass die Bezeichnung 'Alchemie des Wortes' wörtlich zu verstehen sei:

"Wenn auch das Kapitel 'Une Saison en enfer', das er (scil. der Ausdruck 'Alchemie des Wortes, Anm. J.v.I.) bezeichnet, vielleicht nicht seine ganze Bedeutung erschöpft, so stimmt es doch, dass er als der authentischste Durchbruch der Ideen gelten darf, für die lediglich der Surrealismus heute und unter Schwierigkeiten eintritt. Es wäre geradezu literarische Kinderei, wollten wir vorgeben, dass wir diesem Text nicht ausserordentlich viel verdanken. Ist das bewundernswürdige 14. Jahrhundert weniger bedeutend für den Gang der menschlichen Hoffnung (und selbstredend der Verzweiflung), weil ein Mann vom Genie Flamel von einer geheimnisvollen Macht das Manuskript vom Buch des Jud Abraham empfangt, das bereits existierte, oder weil die Geheimnisse des Hermes nicht ganz verloren gegangen waren? Ich glaube nichts dergleichen, und ich bin der Meinung, dass die Forschungen von Flamel mit all ihren offensichtlich konkreten Ergebnissen nichts verlieren dadurch, dass sie in dieser Weise unterstützt worden und vorweggenommen worden sind. Das gleiche geschieht zu unserer Zeit: als wären einige Männer auf übernatürliche Weise in den Besitz eines einzigartigen Bandes gelangt, der aus der Zusammenarbeit von Rimbaud, von Lautréamont und einigen anderen entstand, und als ob eine Stimme zu ihnen, wie der Engel zu Flamel, gesagt hätte: 'Betrachtet wohl dieses Buch, Ihr versteht nichts davon, Ihr nicht, noch viele andere nicht, aber eines Tages werdet Ihr darin sehen, was keiner sonst sieht. 'Es ist nicht mehr an ihnen, sich an dieser Kontemplation zu begeistern'¹⁸⁴."

Es wäre töricht, den Surrealisten jenen historischen Platz, den Breton selbst ihnen hier zuweist, nicht einräumen zu

wollen. Denn jene Vorsicht, mit der Jung und seine Jünger uns alchemistische Traktate deuten gelehrt haben, ist auch beim Studium des Surrealismus geboten. Hier wie dort wurden Geheimnisse gehütet, damit das Wissen bewahrt werden konnte:

"Allem zuvor muss man die Zustimmung der breiten Öffentlichkeit fliehen. Das Publikum muss unbedingt daran gehindert werden, einzutreten, will man Missverständnisse vermeiden¹⁸⁵."

In eindeutiger Absicht hebt Breton das Wort 'eintreten' hervor. Es erinnert uns daran, dass er im 1. Surrealistischen Manifest den Freundeskreis der Surrealisten als eine Art Kultbund beschrieben hat. Und im Abschnitt über die 'Geheimnisse der surrealistischen magischen Kunst' lesen wir:

"Der Surrealismus wird sie in den Tod, der eine Geheimgesellschaft ist, einführen. Er wird ihrer Hand den Handschuh überziehen und darin das tiefe 'M' eingraben, mit dem das Wort Memoria beginnt. Vergessen Sie nicht, passende testamentarische Bestimmungen zu treffen: ich für meinen Teil bitte darum, in einem Möbelwagen zum Friedhof gefahren zu werden. Meine Freunde mögen bis aufs letzte Exemplar die Ausgabe der Neder über das bisschen Realität vernichten¹⁸⁶."

Der Surrealist ist von der Poesie betroffen, wie der Alchemist vom Opus Magnum. Für beide ist der Stein der Weisen (Lapis Philosophorum) schlussendlich das geläuterte und auferstandene reine, eigene Bewusstsein. Was aber diese Beschäftigung des Menschen mit seinem eigenen Bewusstsein betrifft, kann gesagt werden, dass sie in der Moderne so gut wie im Mittelalter und in der Renaissance zur Hauptsache im Untergrund stattfinden muss. Die Alchemisten pflegten - nebst anderen Häresien - die Idee von der Wandlung

des Bösen durch seine Integration ins Ganze, den originalen Mythos von der schlussendlichen Erlösung des Teufels, und mussten sich daher vor kirchlicher Kritik fürchten. Die Surrealisten standen nicht im Bannkreis des Klerus, aber Aerger hatten sie mit ihren Zeitgenossen dennoch mehr als genug. (Wo immer man in Europa über das Bewusstsein spricht, meinen die Leute, man beziehe sich auf die Politik). Es war viel weniger eine grosse Geste im Geiste Dali's, als eine kühle gesellschaftspolitische Ueberlegung, die Breton dazu bewog, die "tiefe, wahrhafte Verheimlichung des Surrealismus¹⁸⁷" zu fordern. Auf eine Symbolik, die geeignet ist, die Grenze des Bewusstseins zu beschreiben, stösst stets erst derjenige, der einen Weg gefunden hat, sich dieser Grenze zu nähern. Erst aus der Nähe sieht der Ekstatiker im Zwielficht über dem Bewusstseinshorizont jene erhabenen Zeichen und Bilder aufblühen, die er dann als Pfand für die unverbrüchliche Wirklichkeit des Erlebten in die Welt des Alltags hinüberzuretten vermag. Die Bilder, von denen ich spreche, werden danach zu den Symbolen der Initiation:

"Ich verlange die tiefe, wahrhafte Verheimlichung des Surrealismus. Ich verkünde diesbezüglich das Recht auf absolute Strenge. Keine Konzessionen und keine Gnade. Freie Hand für die schreckliche Wahl.

Nieder mit denen, die den Vögeln das verfluchte Brot streuen wollen.

'Jeder Mensch, der, begierig, das höchste Ziel der Seele zu erreichen, auszieht, das Orakel zu befragen', lesen wir im dritten Buch der Magie, 'muss, um dorthin zu gelangen, seinen Geist gänzlich von gewöhnlichen Dingen lösen, er muss ihn reinigen von aller Krankheit, von Schwachheiten, von Arglist oder ähnlichen Fehlern und von aller der Vernunft entgegengesetzten Bedingung, welche ihr folgt wie der Rost dem Eisen'; und das Vierte Buch macht nachdrücklich klar, dass die erhoffte Offenbarung auch noch fordert.

dass man sich 'an einem reinen, hellen Ort, ringsum mit weissen Tüchern bespannt' aufhalte und dass man den Bösen wie auch den Guten Geistern nur insoweit gegenübertreten darf, als man in der eigenen 'Würdigwerdung' vorangeschritten sei...Es gibt keinen Hinweis dafür, dass die Magier nicht auf blendende Sauberkeit von Kleidung und Seele gehalten hätten, und ich sehe nicht ein, warum wir, wenn wir uns von bestimmten alchemistischen Methoden etwas versprechen, uns in diesem Punkt weniger anspruchsvoll zeigen sollen¹⁸⁸."

C. Ansätze zur Typologie des Rituals

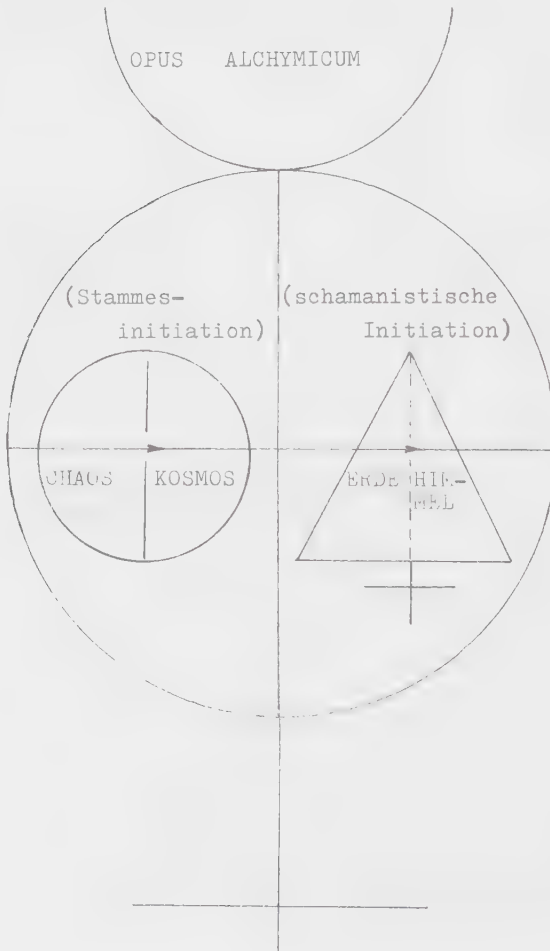
1. Praktikabilität und Kommunikation

"Gewöhnliche statische Verständigung in Begriffen von Prosa-Symbolen ist Spiel: Verstand zu Verstand."

T. Leary

a. Was wir bis dahin aufzudecken versuchten, ist keine ideengeschichtliche Entwicklung, sondern sind lediglich gewisse Uebereinstimmungen, die zwischen allen Initiations-Szenarien bestehen. Im einzelnen können wir dabei feststellen, dass der Begriff vom Grenzübertritt, den die Initiation vermittelt, von der stammesreligiösen zur schamanistischen, von der bündischen zur alchemistischen und in geringerem Masse auch weiter zur surrealistischen Erscheinungsform des Rituals zunehmend verallgemeinert wird. Wenn ein Papua früher, als die traditionelle Kultur noch funktionstüchtig und das Initiationsritual noch verständlich war, sagte: Der Mensch muss während der Initiation in den Bauch des Ungeheuers Kaiemunu eingehen, so hat diese Aussage, wörtlich genommen, nur für die Papuas Gültigkeit¹⁸⁹. Wenn der Alchemist hingegen sagt: Das einzige, was der Mensch zur Vervollkommenung seiner selbst nötig hat, ist 'im Anfang die Scheidung, in der Mitte die Reinigung und am Ende die Zeitigung¹⁹⁰', so trifft das durchaus nicht nur für Seinesgleichen, sondern auch für jene zu, die im Stamme der Kurnai das Pubertätsritual oder in Sibirien eine schamanistische Initiation erlebten.

Die Kommunikationswirkung des Rituals ist im Falle der Alchemie grösser als bei der Stammesinitiation. Das alchemistische Opus, so könnten wir sagen, integriert die stammesreligiöse wie die schamanistische Initiation:



Die Stammesinitiation führt den Menschen vom Chaos in den Kosmos. Der Schamane lernt während der Einweihung, wie man die Erde verlassen und Reisen in den Himmel oder in die Unterwelt unternehmen kann. Die Alchemie schliesslich lehrt, wie das Irdische (sal) vermittels des mercurius mit dem Himmlischen (sulphur) zur Einheit (Lapis philosophorum, »Hermaphroditus, »Puer Aeternus) verschmolzen werden kann.

Während die Stammesinitiation den Neophyten in den Kosmos einweiht und ihm diesen dadurch auch gleich erklärt, vermittelt das alchemistische Ritual dem Esoteriker höchstens am Rande noch Erkenntnisse zum Verständnis der alltäglichen Welt, die er überdies längst durchschaut hat. Dagegen verklärt sich für ihn die Welt auf höherer Ebene zum sinnvollen, göttlichen Ganzen, und ihm, dem Wissenden, der sich selber zu neuem Leben erweckt hat, ist diese andere Dimension der Erkenntnis nun auch zugänglich...Er kann, wenn er die Türe zum Labor nur immer gut verriegelt hat, aufliegen in einen Bereich höherer Wirklichkeit. Er kann - dank seiner Kenntnis des Rituals - der Welt, wie sie zu sein scheint, entkommen. Das Opus entführt ihn aus dem gesellschaftlichen Alltag. Nur mit grosser Mühe konnten die Alchemisten die begriffliche Identität zwischen 'Lapis' und 'Christus' immer wieder plausibel machen. Nur durch geschickte Verschleierung und dank politischer Umsicht entgingen sie der Gefahr, als Anhänger einer Subkultur verketzert zu werden.

Der Alchemist steht 'weiter draussen' als der Schamane, aber er kann sich unter günstigen Bedingungen noch nach dessen Vorbild integrieren: Michael Maier, ein bedeutender Alchemist und Rosenkreuzer des 17. Jahrhunderts, amtierte als Leibarzt am Hofe Kaiser Rudolfs II, und auch viele andere Gelehrte jener Zeit, die sich mit der 'occulta philosophia' beschäftigten, genossen hohes Ansehen als Apotheker oder Aerzte.

Die alchemistische Initiation weiht den Adepten in eine Welt ein, die es - phänomenologisch gesprochen - gar nicht gibt. Der 'Unus Mundus' muss eben, damit er Wirklichkeit sei, immer wieder geschaffen werden. Das Ritual muss den Wirklichkeitsbereich, den es eröffnet, zugleich darstellen und verständlich machen. Die Wirklichkeit, die das Ritual konstituiert, kann kaum noch etwas umfassen, was es nach alltäglicher Vorstellung 'gibt'. Das Ritual wird hier, im Falle der Alchemie, zum Schöpfungsakt. Das 'Opus Magnum' ist, so betrachtet, Initiations- und Neujahrsritual in einem. Der Alchemist erschafft eine Welt in der Welt, einen ganzheitlichen Kosmos, den nur er, der Schaffende, auch wahrnehmen und verstehen kann. Im alchemistischen Ritual wird eine symbolische Beschreibung der Welt geliefert, die umfassender ist als jene andere, die der Neophyt in der Stammesinitiation vermittelt bekommt. Denn die Worte des Initiationsmeisters der Kurnai beziehen sich auf eine traditionell erklärbare, natürliche und kulturelle Wirklichkeit. Die Welt hingegen, die im Opus aufscheint, umfasst phänomenologisch nicht viel mehr als das Buch und den Alchemisten selbst - alles Weitere ist rituelle Wirklichkeit, eine andere Welt, hoch über Töpfen und Retorten.

Subkulturen lassen sich als Verdichtungen im sozialen Kommunikationssystem beschreiben, die sich bilden, wo die allgemeinen Formen der Verständigung jenes Verständnis, das der Gemeinschaft zugrunde liegt, nichtmehr aufkommen lassen. Wenn die traditionellen Mittel zur Bewältigung des Lebens nichtmehr ausreichen, sucht der Mensch in einer eigenen, anderen Welt nach eigenen, neuen Mitteln. Vielfach gewinnen diese ihre Glaubwürdigkeit erst dadurch, dass sie die radikale Ablehnung aller traditionellen Alternativen fordern. Der Verketzerung der Subkultur geht die Verketzerung der Kultur voraus. Die Alchemisten suchten - wie die Kabbalisten vor ihnen - die schwankende Mitte, aus deren Perspektive die alltägliche Welt in die neu geschaffene (oder neu entdeckte) Ordnung integriert und auf diese

hin gedeutet werden konnte.

b. Unter der Praktikabilität des Rituals verstehe ich seine Fähigkeit, eine bestimmte (bewusstseinsverändernde) Erfahrung zu vermitteln. Von optimaler Praktikabilität kann gesprochen werden, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind:

(1.) Es muss gewährleistet sein, dass alle Menschen, die einer bestimmten Erfahrung bedürfen, dem Ritual, das diese vermittelt, genügend vertrauen, um es durchführen zu können bzw. zu wollen.

(2.) Das Ritual muss aufgrund der verfügbaren Beschreibungen ohne prozedurale Schwierigkeiten durchgeführt werden können.

Weiter bezeichne ich als die Intentionalität eines Rituals dessen Beziehung zur inneren Haltung, d.h. zum Bewusstsein des Handelnden. Ist diese Beziehung durch die rituellen Vorschriften durchwegs fixiert, sodass die Handlung nur aus einer ganz bestimmten Haltung heraus vollzogen werden kann, so nenne ich die Intentionalität dieser - notwendigerweise rituellen - Handlung optimal.

Der Tendenz zur immer allgemeineren symbolischen beschreibbarkeit dessen, was die Initiation ausmacht, läuft eine andere entgegen: Der Handlungsbereich, den das Ritual eröffnet, verengt sich von der Stammesinitiation zur Alchemie und weiter zum Surrealismus. Die Praktikabilität des Rituals nimmt in dieser Reihe ab. Während der Initiation vollzieht oder erleidet der Initiand in der Stammesgesellschaft die verschiedensten Handlungen. Was immer die Symbolik des Rituals vermittelt, es ist in der Handlung zur konkreten Erfahrung geworden. Verständigungsschwierigkeiten zwischen dem Kultleiter und den Neophyten können kaum auftreten, weil sich die Kommunikation auf ganz bestimmte, im Ablauf des Rituals allen Betroffenen (und

eben nur diesen) zugänglich gewordene Ereignisse bezieht. Von der Alchemie und erst recht vom Surrealismus können wir das nicht sagen. Hier sind es nurmehr Teilbereiche des erworbenen Wissens, die durch das Ritual in Szene gesetzt, dem Erlebnis des Neophyten zugänglich gemacht und so überhaupt der Allgemeinheit vermittelt und verständlich gemacht werden können. Hier genügt es nichtmehr, das Ritual aufgrund einer mythisch oder literarisch überlieferten Beschreibung der Prozedur abzuwickeln. Vom Opus der Alchemisten liegen ja durchaus präzise Ritualtexte, d.h. erprobte Rezepte vor. Wenn wir uns ein solches vor Augen führen, wird sogleich deutlich, was unter verringerter Praktikabilität verstanden werden soll: 191

"AUS DREYEN EINS ZU MACHEN

oder

ein deutlicher Process, wie aus den 3. bisher erzehlten Principiis im nassen, als dem kürzern Weg, den Stein der Weisen, sowohl zum Wissen als Rothen zu bereiten seye.

Wann du ein Loth des astralischen oder Central- 3. Loth der Seele oder des glänzenden , und 8. Loth des Geistes, als des  erhalten hast; so nimm von deinem  oder Spiritu 4. Loth und ein halbes; diese vereinige mit deinem  in Gewicht 1. Loth; thue es miteinander in eine hermetisch verschlossene Phiole, so wirst du sehen, wie die Materie im Glass oder Phiole über einer gelinden Wärme eines Balnei, immer auf und niedersteiget, und wieder ganz schwarz, ja endlich in 34. Tagen gänzlich zu einem schwarzen, trockenen Pulver wird, das auf dem Grund liegen bleibt. Wann man dieses siehet, muss man das  verstärken, und in selbigem Grad so lang damit anhalten, bis die Materie wie ein weisser Schnee, und glänzend wie ein Silberblech wird: Ist nun dieses geschehen, und die Materie noch nicht fix geworden, muss man von neuem das  vermehren, und alsdann wird die Materie wieder anfangen auf- und abzusteigen, auch in der Höhe des Glases, oder in der Mitte, behangen bleiben, und innerhalb 38. natürlichen Tagen den Grund nicht berühren, binnen welcher Zeit, fast bey 30. Tage lang, sich so mancherley Farben zeigen werden, dass es nicht zu beschreiben; Endlich senkt sich die Materie zu Boden, und dann ist sie figirt, und ein Gran davon tingirte, nach JODOCO, drittheil Loth  in . Also wird, nach JODOCO, BASILIO und andern, der

wahre Stein der Weisen im nassen Weg, zum Weissen bereitet. Nach dieser Bereitung nimm die Seele oder den ☿, am Gewicht 3. Loth: Vereinige sie mit den übrigen 3½ Loth des ♀, und distillire sie oft durch einen Alembic, bis sie durch die Distillation wohl mit einander vereinigt worden. Hernach theile sie in 7. Theile, und imhibire den Stein mit einem Theil nach dem andern, durch siebenmaliges imhibiren und coaguliren; Alsdann tingirt der Stein in der ersten Imhibition und Coagulation das ♀ und 5 in ☿, und in der ☾ sind nach der Scheidung wiederum bey 2. Gran ☉ gefunden worden. In der 4. Imhibition aber tingirt ein Theil 4. Theil Kupfer in ☉; in der 5ten fällt schon ein Theil auf 100, in der 6ten auf 1000; In der 7benden auf 10000 (10 000? Anm.J.v.I.) . Und so ist der Stein auch zum rothen bereitet.

GOTT allein die Ehre."

Was aber bringt uns, den Wahrheitssuchern, diese Beschreibung ein? Der Verfasser müsste Bücher über Bücher schreiben, uns bei der Einrichtung des Laboratoriums behilflich sein und zahllose zusätzliche Erklärungen abgeben, um uns schlussendlich die Abwicklung des Rituals zu ermöglichen.

In etwa demselben Masse ist auch das surrealistische Ritual nur sehr beschränkt praktikabel. Das Ritual, das jenes Bewusstsein, von dem die Surrealisten sprachen, hervorzubringen vermag, ist die *écriture automatique*. Es handelt sich dabei, wie wohl bei allen Initiationen im eigentlichen Sinne, um eine Handlung, die, um den Menschen in der beabsichtigten Weise zu verändern, nur wenige Male, vielleicht auch nur ein einziges Mal durchgeführt werden muss:

"Für den Surrealismus ging es einzig darum, den 'Urstoff' (im Sinne der Alchemie) der Sprache erfasst zu haben: von da an wusste man, wo er zu suchen war, und es war selbstverständlich uninteressant, ihn nun bis zum Ueberdruß zu reproduzieren; das nur für diejenigen, die sich darüber wundern, dass bei uns die Praxis des automatischen Schreibens so schnell vernachlässigt worden ist¹⁹²."

Es ging den Surrealisten um eine bestimmte Haltung, die sie gegenüber der Sprache und dem Menschlichen überhaupt einnehmen wollten. Das Ritual, durch dessen Vollzug diese Haltung sich im Menschen verwirklicht, wurde von Breton an verschiedenen Orten beschrieben:

"Lassen Sie sich etwas zum Schreiben bringen, nachdem Sie es sich irgendwo bequem gemacht haben, wo Sie ihren Geist soweit wie möglich auf sich selbst konzentrieren können. Versetzen Sie sich in den passivsten oder den rezeptivsten Zustand, dessen Sie fähig sind. Sehen Sie ganz ab von Ihrer Genialität, von Ihren Talenten und denen aller anderen. Machen Sie sich klar, dass die Schriftstellerei einer der kläglichsten Wege ist, die zu allem und jedem führen. Schreiben Sie schnell, ohne vorgefasste Thema, schnell genug, um nichts zu behalten, oder um nicht versucht zu sein, zu überlesen. Der erste Satz wird ganz von allein kommen, denn es stimmt wirklich, dass in jedem Augenblick in unserem Bewusstsein ein unbekannter Satz existiert, der nur darauf wartet, ausgesprochen zu werden. Ziemlich schwierig ist es, etwas darüber zu sagen, wie es mit dem folgenden Satz geht; ohne Zweifel gehört er unserer bewussten Tätigkeit und zugleich der anderen an - wenn man annimmt, dass die Tatsache, einen ersten Satz geschrieben zu haben, ein Minimum an Wahrnehmung mit sich bringt. Es spielt übrigens keine Rolle: gerade darin liegt zum grossen Teil der Wert des surrealistischen Spiels. Immerhin wird sich die Interpunktion dem völlig kontinuierlichen Wortfluss zweifelsohne widersetzen, obgleich sie so unerlässlich scheint wie die Bildung von Knoten auf der vibrierenden Saite. Fahren Sie so lange fort, wie Sie Lust haben. Verlassen Sie sich auf die Unerschöpflichkeit dieses Raunens. Wenn ein Verstummen sich einzustellen droht, weil Sie auch nur den kleinsten Fehler gemacht haben: einen Fehler, könnte man sagen, der darin besteht, dass Sie es an Unaufmerksamkeit haben fehlen lassen - brechen Sie ohne zu zögern bei einer zu einleuch-

tenden Zeile ab. Setzen Sie hinter das Wort, das Ihnen suspekt erscheint, irgendeinen Buchstaben, den Buchstaben l zum Beispiel, immer den Buchstaben l, und stellen Sie die Willkür dadurch wieder her, dass Sie diesen Buchstaben zum Anfangsbuchstaben des folgenden Wortes bestimmen¹⁹³."

Gewiss, das "Vertrauen des Surrealismus kann nicht in die richtige oder falsche Sache gesetzt sein,...weil es gar nicht gesetzt ist", aber die écriture automatique trägt jene Eigenschaft nicht, die Breton ihr mit grössten Nachdruck zugeschrieben hat: Sie ist nicht allgemein praktikabel. Denn nur wer das surrealistische Weltbild übernommen hat, kann überhaupt ein Motiv zur Ausübung dieser (im übrigen völlig sinnlosen) Handlung finden. Das Ritual führt nicht bedingungslos zum Glauben, sondern setzt diesen schon voraus. Daher ging der politische Surrealismus so gänzlich in die Irre. Breton blickte zweifellos an den Verhältnissen im Bereich des Alltags vorbei, als er schrieb: "Ein Mann, dessen Revolte sich kanalisieren lässt und die an Elan verliert, kann deshalb noch lange nicht das Brodeln dieser Revolte verhindern; und wenn es noch so viele Männer sind - und die Geschichte wird kaum von ihrem knierutschenden Aufstieg gemacht -: sie können nicht hindern, dass diese Revolte in den langen Zeiten der Dunkelheit das immer nachwachsende Tier des 'Es ist besser so' bezwingt. Noch gibt es in diesem Augenblick auf der ganzen Welt, in den Gymnasien, in den Werkstätten sogar, auf der Strasse, in den Seminaren und Kasernen, junge, reine Menschen, die sich der Unterwerfung widersetzen. Allein zu ihnen spreche ich, für sie allein unternehme ich die Verteidigung des Surrealismus gegen die Anklage, er sei im Grunde nur ein intellektueller Zeitvertreib wie jeder andere auch. Mögen sie ohne fremde Parteilichkeit zu verstehen suchen, was wir haben erreichen wollen, mögen sie uns helfen und

uns, wenn es nötig wird, ablösen, einen nach dem andern¹⁹⁴."

Mag sein, dass das surrealistische Bewusstsein sich irgendwann durchsetzen wird. Mag sein, dass die Gesellschaft einmal heranwachsen wird, "die sich der beschwerlichen Sorge ums tägliche Brot entledigt hat, wo die städtischen Waschereien die gute Wäsche für alle waschen werden, wo die Kinder - alle Kinder - gut genährt, gesund und fröhlich Wissenschaft und Kunst wie Luft und Sonne aufnehmen werden, wo es keine 'unnützen Münder' mehr geben wird, wo der zügellose Egoismus des Menschen - eine riesige Macht - nur noch nach Kenntnis, nach Umwandlung und Verbesserung des Universums streben wird¹⁹⁵." - Mag sein und möge es sein! Aber es ist nicht das Ritual der écriture automatique, das diesen Bewusstseinswandel je herbeiführen wird.

c. Die Praktikabilität des Rituals, das in der geschlossenen Stammesgesellschaft die Kinder in die Welt der Erwachsenen hinüberführt, ist optimal. Die Tradition bestimmt, wer zu welcher Zeit welcher Erfahrung bedarf, und die Tradition zwingt die Betroffenen gleichzeitig auch, das entsprechende Ritual durchzuführen. Was nun die rituellen Symbole vermitteln, kann und darf schlechthin nicht missverstanden werden, denn oftmals handelt es sich ja um ein Wissen, das ausserhalb des Rituals, vor den Frauen und Kindern, geheimgehalten werden muss. Das Wissen besteht also nur solange, als es durch das Ritual umfassend übermittelt werden kann. Ueber das Ritual zu reden ist daher nicht nur verboten, sondern tatsächlich auch überflüssig. Wer erfahren muss was es lehrt, muss es durchführen. Wer es nicht erfahren muss, braucht von der Erfahrung auch keine Beschreibung zu bekommen.

Dagegen vermochten die Surrealisten das Bewusstsein, das sie durch die *écriture automatique* und andere spielerische Handlungen¹⁹⁰ zu verwirklichen suchten, in ihren Büchern, Gedichten und Bildern trefflich vorzustellen. Das Ritual tritt weit hinter die bildlichen und begrifflichen Darstellungen des Erlebten zurück - soweit nämlich, dass es Gefahr läuft, nur als zusätzliches Produkt des Bewusstseins und nichtmehr als dessen alleiniger Former und Vermittler, der es zweifellos ist, aufgefasst zu werden. Breton selbst verwahrte sich, wie wir gesehen haben, gegen diese Vorstellung.

Die geübten Feinde des Surrealismus hingegen erkannten wohl, dass es bestimmte Verrichtungen und nicht bloss aus der Luft gegriffene Meinungen waren, die das Verhalten und das Denken dieser Aussenseiter bestimmten. Einer von ihnen, der angesehene Dr. de Clérambault, schrieb:

"Die exzessivischen Künstler, die, manchmal mit Hilfe von Manifesten, Unverschämtheiten unters Volk bringen, die jeder Tradition Hohn sprechen, sind meines Erachtens - ganz gleich, wie sie sich nennen...- terminologisch gesehen wohl alle als 'Prozedisten' zu beurteilen. Der Prozedismus besteht darin, sich die Mühe des Denkens und besonders der Beobachtung zu ersparen und sich auf eine vorbestimmte Machart oder Formel zu beschränken, um einen an sich einmaligen schematischen und vorgeplanten Effekt zu erzielen: auf diese Weise produziert man rasch Werke eines bestimmten Stils und unter Vermeidung jeglicher Kritik, die eher möglich wäre, wenn eine Ähnlichkeit mit dem Leben bestünde...196."

Prozedisten sind, wollen wir den Begriff übernehmen, nicht nur die Surrealisten, sondern natürlich auch die Menschen der Stammeskulturen, die Schamanen und - besonders offensichtlich - die Geheimbündler. Sie alle ersparen sich 'die Mühe des Denkens', um die Erkenntnis durch

die Mühe des Handelns zu erlangen. Und da hat der gelehrte Dr. Clérambault zweifellos recht, wenn er sich persönlich in Frage gestellt fühlt...

Wir aber wollen ihn in Frage stellen. "Der grosse Mathematiker beweist keine besondere Grösse, wenn er seine Pantoffeln anzieht und sich in die Zeitung vertieft¹⁹⁸." Das akademische Denken, das sich selbst heilig spricht, ist keine Hilfe auf dem Weg zurück ins Paradies. Es ist mir daher unverständlich, woher Dr. Clérambault den Mut nahm, sich mit Breton zu messen.

Wer konnte denn das 'reine' - d.h. von Erlebnissen, Gefühlen, Handlungen etc. möglichst weitgehend abgelöste - Denken schaffen, entwickeln und vergöttern, wenn nicht der psychisch und physisch verödete und verblödete Mensch? Wie blind muss Thales gewesen sein, um den Verlust an imaginativem Reichtum, an Macht über die Inspiration¹⁹⁹, an Bildern, Farben und Formen in Kauf nehmen zu können, wo er doch nur ein paar wacklige, eben 'reine' Gedanken gewann? Ich verneige mich vor dem imposanten Baum des abendländischen Denkens, der so verschiedenartige und wundersame Früchte hervorgebracht hat. 'Verschiedenartig' nenne ich diese, weil die einen von ihnen süß und erweckend, die andern aber bitter und tödlich sind, und wundersam erscheinen sie mir, weil die beiden Arten, tritt man wiederum nur denkend an sie heran, voneinander nicht unterschieden werden können. Man muss sie essen... Konkret: Der Wert eines Gedankens, sein Effekt, wie Clérambault sagen müsste, tritt erst durch die Handlung in Erscheinung. Der Gedanke: 'Man könnte einmal so schnell schreiben, dass die Begriffe nichtmehr vernünftig gewählt und absichtlich gesetzt werden können', ist weder gut noch schlecht, weder wahr noch falsch, aber im eigentlichen Sinne des Wortes sinnlos. Sinn nämlich kann er für den Menschen nur gewinnen, wenn der Mensch diesen Sinn erfährt. Der obige Gedanke kann nur dann Sinn vermitteln (und für das Denken Sinn gewinnen), wenn er sogleich zur Folge hat, dass der Denkende selbst die

écriture automatique schreibt²⁰¹. Aus dieser Feststellung nun ergeben sich weitreichende Konsequenzen.

d. Das 'reine', d.h. akademische Denken ist nahezu inpraktikabel. Was sollen die hohen ethischen Forderungen, die alle anerkannt grossen Geister von Aristoteles bis Jeanne Hersch an den Menschen stellten? Was soll es, vom analphabetischen Bauern in lateinischer Sprache schriftlich etwas zu verlangen? Das 'reine' Denken hat uns recht eigentlich in die Lage jener Menschen gebracht, von denen die Sufis die Geschichte vom Elephanten im Dunkeln erzählen:

"Ein Wanderzirkus hatte seinen Elephanten in einem Stall in der Nähe einer Stadt untergebracht, in der man noch nie einen Elephanten gesehen hatte. Vier neugierige Bürger hörten von dem verborgenen Wunder und machten sich auf, um vielleicht im voraus einen Blick darauf zu erhaschen. Als sie jedoch zu dem Stall kamen, fanden sie, dass es kein Licht darin gab. Sie mussten ihre Untersuchung also im Dunkeln vornehmen.

Der eine bekam den Rüssel des Elephanten zu fassen und meinte foiglich, das Tier müsse einer Wasserpfeife ähneln; der zweite erfüllte ein Ohr und schloss, es sei eine Art Fächer; der dritte, der ein Bein anfasste, konnte es nur mit einer lebenden Säule vergleichen; und der vierte schliesslich, der seine Hand auf den Rücken des Elephanten legte, war überzeugt, eine Art Thron vor sich zu haben. Keiner von ihnen konnte sich ein vollständiges Bild machen, und den Teil, den ein jeder erfüllte, konnte er nur in Begriffen beschreiben, die ihm bekannte Dinge bezeichneten. Das Ergebnis der Expedition war Verwirrung. Jeder der vier war sicher, dass er recht hatte; und keiner der anderen Bürger der Stadt konnte verstehen, was wirklich geschehen war, was die vier tatsächlich erfahren hatten²⁰²."

Ferner liegt nun die Vermutung nahe, dass die 'unreinen', d.h. in Handlungen verwurzelten Gedanken, im Untergrund und am Rande der Geistesgeschichte heranwuchsen. Nicht umsonst ist es ein Mystiker, der uns die Geschichte vom Elephanten im Dunkeln erzählt. Und tatsächlich lässt sich ja durch die europäische Geistesgeschichte der blutrote Faden einer Geheimphilosophie verfolgen, die nicht nur an Gedanken, sondern auch an Operationen, Ritualen und sogenannten magischen Akten interessiert war. Agrippa von Nettesheim, Abt Trithem, Reuchlin, Pico della Mirandola, Knorr von Rosenroth, Boehme, Oetinger, de Sade, Blavatsky, Steiner und Breton - von Leary konnte er noch nichts wissen - gehörten für Dr. Clérambault offenbar zu keiner Tradition. Ihnen nämlich sprachen die Surrealisten niemals und in keiner Weise Hohn. Breton schrieb im Gegenteil:

"Man hat...nicht genug hingewiesen auf den Sinn und die Tragweite eines Vorgehens, das die Sprache ihrem wahren Leben zurückzugeben suchte; das, statt von der bezeichneten Sache zum sie überlebenden Zeichen zurückzugehen (was sich übrigens als unmöglich erweist), ungleich besser noch sich blitzartig den Ursprung des Bezeichnenden vergegenwärtigt.

Der Geist, der ein solches Vorgehen ermöglicht, je begreiflich macht, ist der gleiche, der zu allen Zeiten die Geheimphilosophie inspiriert hat und demzufolge - da am Beginn von allem die Benennung steht - 'der Name sozusagen keimen muss, wenn er nicht falsch sein soll'. Der Hauptbeitrag des Surrealismus in der Dichtung sowohl als auch in der Kunst besteht darin, dass er dieses Keimen genügend gepriesen hat, um sichtbar werden zu lassen, wie unzulänglich alles ist, was nicht daran teilhat...(Die) Definition des Surrealismus...(ist) im Grunde nichts anderes als die 'Beschneidung' einer der grossen, überlieferten Losungen, die da lautet, 'die Trommeln der rasonierenden Rason einzuschlagen und das Loos darin zu betrachten',

was zur Erhellung der bis dahin dunklen Symbole führen wird²⁰³."

Man soll mich nicht missverstehen und mir Romantizismus vorwerfen: Ich sage nicht, die Vernunft und das Denken seien zu nichts nütze, aber ich sage: Das Denken steht zum Bewusstsein wie das Organ zum Organismus - es erfüllt seine Funktion im Hinblick aufs Ganze. Das Bewusstsein manifestiert sich im Handeln und konstituiert sich aus allem, was durch die Handlung begründet wird. Bewusstseinskritik kann nur als Handlungskritik wirklich geübt werden. Und konkreter heisst das:

"Die Schüler des Baalschem hörten von einem Mann als von einem Weisen reden. Einige unter ihnen verlangte es, ihn aufzusuchen und seine Lehre zu erfahren. Der Meister gab ihnen die Erlaubnis; sie aber fragten weiter: Und woran sollen wir erkennen, ob er ein wahrer Zaddik ist? Erbittet von ihm, antwortete der Baalschem, einen Rat, wie ihr es anzufangen habt, damit die unheiligen Gedanken euch nichtmehr beim Beten und Lernen stören. Gibt er euch einen Rat, so wisst ihr, dass er der Nichtigen einer ist, denn das ist der Dienst des Menschen in der Welt bis zur Todesstunde, Mal um Mal mit dem Fremden zu ringen und es Mal um Mal einzuheben in die Eigenheit des göttlichen Namens²⁰⁴."

Das ist der negative Teil der Aussage: Der verbale, d.h. rationale Ratschlag hat seine Grenzen. Und der positive Teil? Ora et Labora. Das Gebet führt den Menschen zu sich, hinaus aus dem Gewirr alltäglich gewordener Fiktionen, auf den Grund seines Seins. Denn aus diesem, dem eigensten und innersten Bereich steigen jene Gedanken auf, die uns um ihrer Praktikabilität willen interessieren. Wenn du gehst, kommst, aus dem Grunde zu lassen, was du selber

redest, wirst du die Sprache aller Wesen verstehen lernen", lehrte Rabbi Jehudi. Im Gebet wird die Rede zum Kult. Daher kann freilich auch die Uebung des Betens niemals um ihrer selbst willen bestehen: Sie ist überlebt, wenn sie ihre Botschaft vermittelt hat:

"Einer hatte die Probe des Schweigens auf sich genommen und redete drei Jahre lang nichts ausser den Worten der Lehre und des Gebets. Endlich liess der Jehudi ihn rufen. 'Junger Mann', sagte er zu ihm, 'was ist das, dass ich in der Welt der Wahrheit kein Wort von dir zu sehen bekomme?' 'Rabbi', rechtfertigte sich jener, 'wozu soll ich Eitles reden? Frommt es nicht besser, nur zu lernen und zu beten?' 'So kommt', sprach der Jehudi, 'eben kein Wort von dir selbst in die Welt der Wahrheit. Wer nur lernt und betet, mordet das eigne Wort in der Seele. Was ist das: Eitles reden? Man kann, was immer, eitel sagen, man kann, was immer, wahrhaftig sagen...Und nun lasse ich dir eine Pfeife mit Tabak für die Nacht zurechtlegen, komm nach dem Abendgebet zu mir, und ich will dich reden lehren.' Sie sassen die Nacht durch beisammen; am Morgen war die Lehrzeit zu Ende²⁰⁵."

Effektive Handlungskritik besteht also nicht im kritischen Ueberdenken der Handlung, sondern darin, dass diese durch eine andere ersetzt wird, die sich zur Herbeiführung der erforderlichen Bewusstseinsveränderung als geeignet erwiesen hat. Solange die Handlung sich in diesem Sinne bewährt, wird sie unverändert beibehalten. Handlungen, die die obige Bedingung erfüllen, sind Rituale.

2. Symbolik und Sinn

"Und Gott der Herr sprach:
siehe, der Mensch ist gewor-
den wie unsereiner, dass er
weiss, was gut und böse ist.
Nun aber, dass er nur nicht
seine Hand ausstrecke und
auch von dem Baum des Lebens
breche und ewig lebe! So
schickte ihn Gott der Herr
fort aus dem Garten Eden..."

Gen 3, 22-23

a. Das Symbol beschreibt den rituellen Prozess, indem es ihn zur gegenständlichen Welt der alltäglichen Erfahrung in Beziehung setzt. Jedes Symbol findet in einem Gegenstand, dessen Gebrauchswert feststeht, oder einer allgemein üblichen Handlung seinen Prototyp. Der Unterschied zwischen diesem und dem entsprechenden Symbol ist nicht der Bedeutung, sondern stets nur dem Wert der beiden Phänomene nach zu fassen. Der Messbecher unterscheidet sich nicht durch seine konkrete Bestimmung und seinen Zweck, sondern durch seinen - vom rituellen Kontext her bestimmten - Wert von einem beliebigen Trinkgefäß. Verständlich ist die Symbolik des Messbechers, weil jeder Ritualteilnehmer alltägliche Erfahrungen im Gebrauch von Trinkgefässen gesammelt hat. Man muss wissen, was ein Becher ist, um erkennen zu können, was ein Messbecher im Besonderen ist. Zugleich aber, und erst dadurch vermag das Symbol nicht-alltägliche Erfahrungen zu vermitteln, erscheint das Trinkgefäß im Falle des Messbechers von seinem Gebrauchswert abgelöst. Das Symbol ist gewissermassen der Gegenstand (die Handlung, das Wort, etc.) an sich, frei von seinem Gebrauchswert und jenseits aller, im alltäglichen Umgang mit ihm gesammelten Erfahrungen.

Sogleich wird nun aber - insbesondere im Falle stammesreligiöser, schamanistischer und bündischer Rituale - diese sprachliche Leerform zur Vermittlung eines spezifischen anderen Wertes benutzt. Weil die Gesellschaft der Kurnai den Knaben die Initiation zu einem bestimmten Zeitpunkt vorschreibt, muss das Ergebnis des Rituals auch ein ganz bestimmtes sein. An das Erlebnis, das die Initiation vermittelt, wird daher eine ebenso gesellschaftlich bestimmte Forderung gestellt: Wer initiiert worden ist, soll sich benehmen wie ein erwachsener Kurnai (aber auch: Wer die Taufe empfangen hat, soll sich verhalten wie ein Christ). Der Sprung über die Grenze gelingt nicht. Am anderen Ende des Initiationsweges wartet mit offenen Armen die gute alte Gesellschaft, der Alltag, der allerdings gerade durch den zeitweiligen Ausstieg der Menschen aus seinem beschränkten Bereich in die Spur einer heiligen Geschichte, in die mythische Tradition eingefügt wird. Das ist der Preis für die optimale Praktikabilität des Rituals, ja, diese und die Tatsache, dass der Mensch der Gesellschaft niemals länger entkommen kann, als die Tradition es vorsieht, sind - von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet - ein und dasselbe Faktum. Die Stammeskultur hat sich in (relativer) Grenznähe aufgebaut. Die Symbolik, die ihre Motive aus dem sozialen Alltag bezieht, reicht weit genug, um den Menschen zur Grenze des Bewusstseins hinführen zu können.

Schon für schamanistische und bündische Initiationen gilt das nicht mehr. Hier reichen die symbolischen Motive über den sozialen Alltag hinaus in den Bereich jener Handlungen und Wahrnehmungen hinein, die aufgrund der ekstatischen Erfahrungen von Aussenseitern und Sonderlingen in die Kultur hineingetragen wurden. Weil der Schamane während der Initiation den Horizont des Alltagsbewusstseins für immer überschreitet, muss für ihn ein besonderes Amt geschaffen und ein erweiterter mythischer Kosmos bereitgestellt werden. Oftmals stehen die Menschen zum Schamanen durchaus

nicht in herzlicher, sondern in recht distanzierter Beziehung, und die Geheimbündler wurden, wo immer die Öffentlichkeit Einsicht in ihre Praktiken nehmen zu können glaubte, gefoltert, verbrannt, erhängt, erschossen, vergast. Je komplexer die Gesellschaft organisiert ist, desto schwerer tut sich das Bewusstsein und die Kultur, Grenzerfahrungen zu integrieren. Je stärker der Mensch in die alltägliche Welt verstrickt ist, desto grundsätzlicher muss er sich durch die religiöse Erfahrung persönlich in Frage gestellt fühlen. Denn mit steigender Komplexität gewinnt die Gesellschaft eine Art kosmische Autonomie. Der entscheidende Schritt in diese Richtung ist zweifellos die Gründung des Staates.

Wenn nun aber das Bewusstsein der alleinige Schauplatz aller menschlichen Veränderung ist, so lenkt uns alles, was der vollen Konzentration auf diese Metamorphose entgegenwirkt, vom Allerwesentlichsten und Lebensnotwendigsten ab: von der Veränderung unseres eigenen Bewusstseins nämlich; von der Erschaffung des Himmelreiches auf Erden²⁰⁶.

Kurz: Die moderne Gesellschaft hat sich zu so grosser Autonomie von den Erfordernissen unseres Bewusstseins entwickelt, dass sie unmöglich mehr die Motive zu einer genügend weitreichenden initiatorischen Symbolik liefern könnte. Die Symbole der Kabbalisten, der Alchemisten, der Freimaurer und der Surrealisten, um nur einige Beispiele herauszugreifen, entstammen deshalb anderen, wir könnten sagen suprasozialen Bereichen der Kultur: Die ersten symbolisierten im geheimen Ritual die (ohnehin) heilige Sprache, die zweiten griffen zu demselben Zweck auf chemische Formeln zurück, die dritten wählten die Handlungen und Geräte bestimmter religiöser Handwerker, und die vierten wandten sich, was unserer Theorie zu widersprechen scheint, der alltäglichen Sprache zu. Aber die Surrealisten erklärten nun eben die alltäglichen Worte nicht zu Symbolen, die sogleich wiederum nach Inhalt geschrieen hätten, sondern

lediglich zu Metaphern²⁰⁷. Sie blieben auf jenem gefährlichen Grat stehen, da die Bilder frei sind, frei von sozial zu verantwortender Aussage, frei von Zwecken, frei von allem, was ihren Sinn verdeckt. Der "Surrealismus, dieser ganz kleine Steg über den Abgrund, kann (daher) niemals ein narrensicheres Geländer haben²⁰⁸."

Die moralischen Grundsätze, auf die sich die Freimaurerei in den 'Alten Pflichten' von 1717 verpflichtete, bilden ihr bestes Argument gegen den Vorwurf der heimlichen Gesellschaftsfeindlichkeit. Die Tatsache, dass die ersten spekulativen Logen in ihrer Symbolik mittelalterliche Esoterik und aufklärerisch-humanistische Moral zu verbinden vermochten, begründete den historischen Erfolg der Bruderschaft. Aber eben dieselbe Tatsache wird den Freimaurern notwendigerweise auch zum Verhängnis. Die moralische Verpflichtung schränkt das Feld der möglichen Erfahrungen und Erkenntnisse entscheidend ein.

Breton ging weit über diesen Kompromiss hinaus. Er wusste, dass "allein der logische Mechanismus des Satzes schon sich als immer unfähiger erweist, im Menschen den emotionalen Schock auszulösen, welcher dem Leben wirklich einigen Sinn verleiht²⁰⁹." Per definitionem ist der Surrealismus ja ein Ausdruck des "wirklichen Ablaufs des Denkens", ein "Denkdiktat...jenseits jeder...ethischen Ueberlegung²¹⁰". Er ist, wie Breton sich schon früh ausgedrückt hat, eine Art systemloses System. Mehr als alle europäischen Geheimlehren, die - soviel mir bekannt ist - letztlich immer noch einen Kompromiss in der Wahl der symbolischen Motive eingingen²¹¹. Ist der Surrealismus von der uneingeschränkten Konzentration auf das eigene Bewusstsein getragen²¹². Der optimalen Praktikabilität des stammesreligiösen Rituals steht daher die optimale Intentionalität des surrealistischen gegenüber. Die Durchführung der surrealistischen (wie - in etwas geringerem Masse - auch der alchemistischen) Handlung wird gerade dadurch erschwert, d.h. ihre Prakti-

kabilität wird gerade dadurch eingeschränkt, dass ihre Intentionalität optimal ist.

optimale

Praktikabilität



optimale

Intentionalität

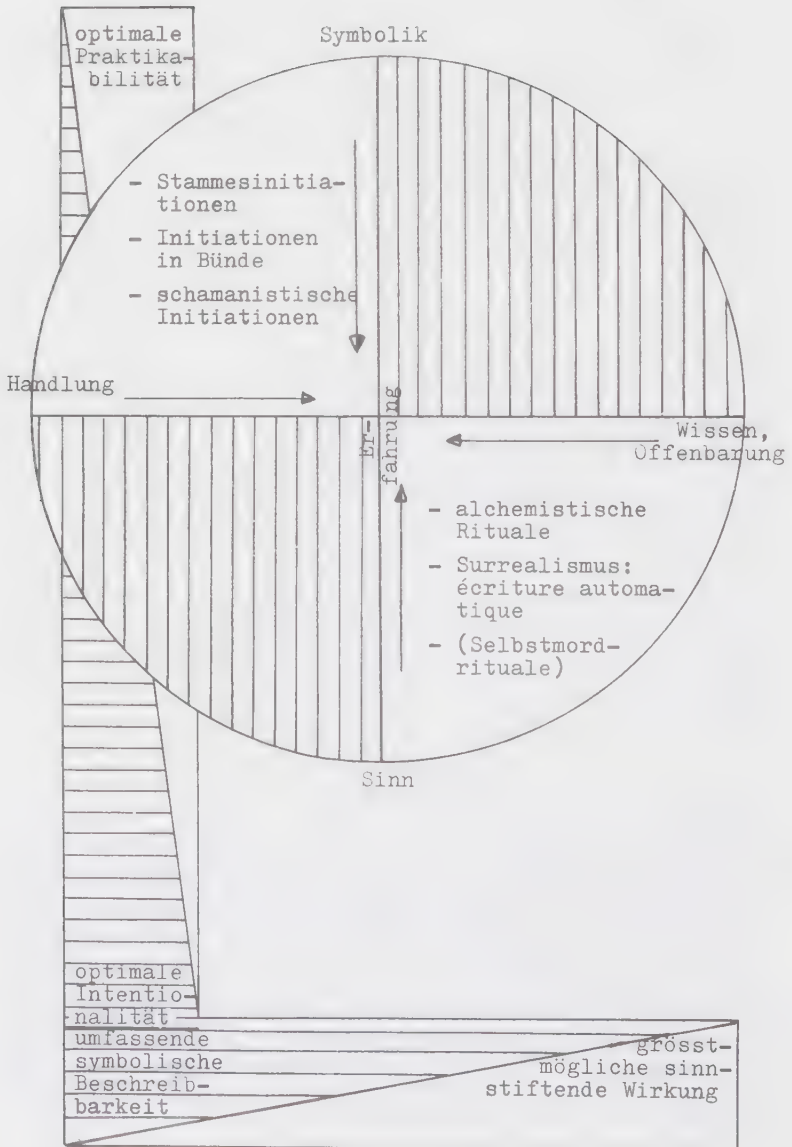
Das surrealistische Ritual der écriture automatique konnte sich trotz seiner genialen Konzeption nicht durchsetzen, weil nur ganz wenige Menschen es als sinnvoll empfinden konnten. Optimale Praktikabilität und optimale Intentionalität schliessen sich aus. Ebenso scheint aber die rituell herbeigeführte Grenzerfahrung erst da ihren vollen Sinn zu gewinnen, wo sie durch kein Symbol mehr eingeschränkt und zu alltäglichen Erfahrungen in Beziehung gesetzt wird. Und gleichzeitig wird dieser Sinn erst dadurch ins Leben eingehen, dass er - mindestens in irgendeinem Gussersten Sinne - symbolisch gefasst und vermittelt werden kann.

umfassende symbolische

Beschreibbarkeit



grösstmögliche sinn-
stiftende Wirkung



Durch vier Begriffe ist der rituelle Prozess zu fassen: Handlung, Symbolik, Wissen und Sinn. Der rituellen Handlung, die stets aus dem mythischen Wissen um den Ursprung der Welt vollzogen wird, entspringt für den Teilnehmenden das sinnstiftende Erlebnis. Dabei ist es die ursprüngliche Offenbarung, die den Verlauf der Handlung bestimmt, und die Symbolik hat Mal um Mal das zu fassen und mitzuteilen, was den Sinn erfahrbar macht.

Unter Zeremonialisierung wäre demnach nun jener Prozess zu verstehen, in dessen Verlauf (1) die rituelle Handlung sich von ihrer konstitutiven Offenbarung ablöst und (2) die Symbolik ihre sinnhaft-sinnfällige Aktualität einbüsst. Erst diese, die zeremonialisierte Situation, lässt überhaupt Raum für subkulturelle Erscheinungen offen. Was den Alchemisten, den Surrealisten, den Rocker und den Ananda-Marga-Selbstmörder verbindet, ist, dass sie alle auf der Suche nach dem vergessenen Wissen und dem verlorenen Sinn in den Untergrund abwanderten.

Die Anwendung des gewonnenen Schemas auf eine repräsentative Auswahl von Ritualen stösst deshalb auf Schwierigkeiten, weil kein Ritual einen bestimmten Ritualtyp darstellen kann: Das Ritual ist zwar als Ereignis beschreibbar, aber diesem Ereignis kommt Einmaligkeit zu. Das Ritual ereignet sich; es wird dem Beteiligten immer wieder neu zu eigen. Eine Typologie, die Rituale als historische Phänomene mit bestimmaren Eigenschaften behandelt, soll nicht entwickelt werden, weil das Ritual in Wirklichkeit stets nur aktuelles Ereignis ist.

Zum zweiten müssten wir, versuchten wir die Ausarbeitung einer Typologie des Rituals, die vier gewählten Grundbegriffe durch eine differenzierte Terminologie ersetzen, die quantifizierende Schlüsse und qualitative Vergleiche zuliesse.

Das dritte Problem, das sich uns hier stellt, wiegt am schwersten: Gleichgültig, wie eng oder wie weit wir den

Rahmen der Untersuchung stecken - die Typologie des Rituals ist im traditionellen Sinne kein wissenschaftliches, sondern ein esoterisches Unterfangen. Nur derjenige, der ein bestimmtes praktikables Wissen in sich aufgenommen, das Ritual erlebt, gepflegt und den Sinn der Handlung rite erfahren hat, kann glaubwürdigerweise von Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten zwischen 'Ritualtypen' sprechen. Man müsste über eine Brücke gegangen sein und das andere Ufer - mindestens in einer seiner vielen Erscheinungsformen - erfahren haben, um alle die verschiedenen Brücken (und Brückenfragmente) miteinander vergleichen zu können. Gewiss - es handelte sich dann um eine sufische, kabbalistische oder alchemistische Typologie des Rituals, aber um die Notwendigkeit, selber zu handeln und sich selber dem Erlebnis zu öffnen, kommt eben auch der gewitzteste Ritualtheoretiker letztlich nicht herum.

Derjenige aber, der in die rituelle Wirklichkeit einsteigt, steigt gleichzeitig auch herunter vom Thron wissenschaftlicher Sachlichkeit.

III Ritual und Geschichte

A. Gesellschaft, Kultur und Bewusstsein

1. Dialektische Beziehungen

"Habe ich freiwillig jeden Widerstand aufgegeben, oder haben sie mich überwältigt und geknebelt, meine Gedanken?

G.Meyrink

a. Ohne Ordnung, sagten wir früher, gewinnt der Mensch kein Bewusstsein. Das ist die eine Seite. Was aber können wir nun andererseits über jene Erfahrungen aussagen, die, damit sie uns nicht verzehren, in eine Ordnung gefügt werden müssen? Zweifellos ist es ihre hervorstechendste Eigenart, dass sie die Klassifikationsschemata des Alltags übersteigen. Wir verstehen sie nicht. Sie führen uns über das spontan Begreifbare hinaus an die Grenze des Menschenmöglichen. Wir nannten sie bis dahin ohne weitere Differenzierung die Erfahrungen der menschlichen Mangelhaftigkeit.

Wenn wir sie nun dadurch näher bestimmen, dass wir ihre Nichtalltäglichkeit betonen, so heisst das gleichzeitig auch, dass sie der geschichtlichen Entwicklung unterliegen. Denn der Alltag wandelt sich: Immer neue Phänomene tauchen diesseits, immer neue auch jenseits seines Horizonts auf. Allgemein und für alle historischen Situationen gilt lediglich, dass uns die Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit (1) zutiefst erschreckt, dass wir ihr (2) mit aller nur erdenklichen Raffinesse zu entkommen suchen (die Zivilisation ist die Frucht dieser Anstrengung), und dass wir sie (3) doch nur dadurch Schritt für Schritt bewältigen können, dass wir sie wagen, uns ihr stellen.

Wenn die analytische Psychologie zu Recht von einem Individuationsprozess der Menschheit spricht, so kann darunter nichts anderes als eben das verstanden werden: das taumelnde Hin und Her zwischen dem Zuviel an Ordnung und dem Zuviel an Freiheit - ein taumelnder Grenzgang, ein gefährliches Hinüber und Hinüber und Hinüber; die stöhnede Suche nach Licht.

b. Nachdem nun schon in verschiedenen Zusammenhängen vom Alltag die Rede war, mag man fragen, wie sich denn dieser nun im konkreten Fall präsentiere, und ob sich das durch ihn geprägte fiktiv-geschlossene Bewusstsein für ein bestimmtes Beispiel beschreiben oder wenigstens skizzenhaft bezeichnen lasse. Das erste Problem, das uns auf der Suche nach möglichen Antworten begegnet, ist dasjenige der Zuordnung: Wohl kann ich ein Bewusstsein anhand seiner Erscheinungsformen im Reden und Handeln des Menschen beschreiben und einen konkreten Alltag schildern, aber wie lässt sich einem bestimmten Bewusstsein ein bestimmter Alltag v.v. zuordnen? Zwischen den verschiedenen Bereichen der Erfahrung, zwischen den Ordnungen, sagte Pascal, liegt die Unendlichkeit. Diese durch vernünftige Aussagen in den Griff bekommen zu wollen, wäre ein verlorenes Unterfangen. In der Unendlichkeit zerfallen die Grenzen zu Staub, in ihr treffen die Gegensätze aufeinander und verschmelzen. Vom Unendlichen kann nur reden, wer bis an den äussersten Rand der Vernunft und einen Schritt über diesen hinaus zu gehen wagt.

Die Ahnung, die uns zukommt, wenn wir an jenem äussersten Punkt stehen, lässt sich nur noch in paradoxen Aussagen fassen. Und "(an)...diesem geistigen Ort, von wo aus man nur noch für sich einen zwar gefahrvollen, aber, meinen wir, äusserst ergiebigen Erkundungsgang unternehmen kann, ist...keine Rede mehr davon, den Schritten derer, die kommen oder gehen, nur die geringste Beachtung zu schenken, da diese Schritte in einem Bereich getan werden²¹³", der

der äussersten Grenze der Vernunft, dem Paradoxalen und erst recht dem Transrationalen denkbar fern steht. Gegen die sozialdeterministische (um nicht zu sagen sozial-mane) Tendenz in der jüngeren anthropologischen Forschung komme ich nicht um die Annahme herum, "dass es einen bestimmten geistigen Standort gibt, von dem aus Leben und Tod, Reales und Imaginäres, Vergangenes und Zukünftiges, Mitteilbares und Nicht-Mitteilbares, Oben und Unten nicht-mehr als widersprüchlich empfunden werden²¹⁴."

Der Surrealismus war von der Hoffnung auf die Bestimmung dieses Standortes getragen. "Das beweist zur Genüge, wie unsinnig es wäre, ihm lediglich eine destruktive oder konstruktive Bedeutung zuzuschreiben: der fragliche Punkt ist a fortiori derjenige, wo Konstruktion und Destruktion nicht mehr gegeneinander ausgespielt werden können. Es leuchtet aber auch ein, dass der Surrealismus kein besonderes Interesse für das hat, was sich neben ihm tut unter dem Vorwand der Kunst oder gar der Anti-Kunst, der Philosophie oder Anti-Philosophie, mit einem Wort für alles, was nicht auf die Zerstörung des Seins zielt in einem Glanz, tief und blind, denn wenig die Seele des Eises wie des Feuers ist²¹⁵."

Hier beschreibt Breton seine persönliche und ureigenste Erfahrung, vielleicht sogar ein ganz bestimmtes Erlebnis. Er sagt, indem er sich seiner zwar aussergewöhnlich bilderreichen, aber trotzdem intellektuellen Sprache bedient: Es gibt einen äussersten Punkt, von dem aus betrachtet die Gegensätze zusammenfallen. Sich ihm zu nähern hiesse, "das Denken einer immer drückenderen Fron entreissen zu können, es dem Weg vollkommenen Verstehens zuführen und seiner ursprünglichen Reinheit wiedergeben zu können²¹⁶..". Sich ihm zu nähern hiesse, Mystiker zu sein. Diesen aber, den grossen Mystikern, stand eine Sprache, die es an begrifflicher Klarheit mit derjenigen Bretons hätte aufnehmen können, vielfach nicht zur Verfügung. Eine solche

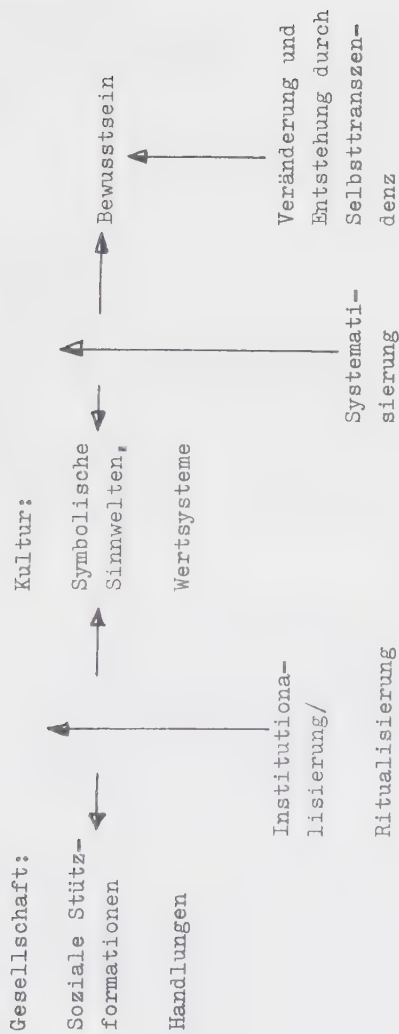
Sprache hätte ihnen in den meisten Fällen auch gar nicht gedient. Wer von den Leuten verstanden werden will, muss sich nicht präzise konstruierter Begriffsapparate, sondern erlebnisvermittelnder Bilder bedienen. Er muss das Gleichnis suchen und dieses ausdehnen, bis es zerspringt: Er hört zu lehren auf und fängt zu erzählen an, stösst an das Paradox, fängt wieder an und ist getrieben von der Hoffnung, dass der Funke einmal zum Hörer oder Leser überspringen möchte, bevor er zerstiëbt. Es ist mir unmöglich, dieses Vorgehen methodisch zu analysieren. Man muss, will man es wirklich verstehen, die Gleichnisse des Sohar und die Gedichte des Hafis lesen und sich aus Boehmes 'Aurora' vorlesen lassen. Wir, die wir an den Bereich der Theorie gebunden sind, kommen nicht über den Grenzstein der Vernunft, das Paradox hinaus.

c. Die Lösung des eingangs gestellten Problems liegt jenseits aller Theorie und Wissenschaft. Die Beziehung zwischen Alltag und Bewusstsein, d.h. - allgemeiner gesprochen - zwischen Kultur und Bewusstsein, entzieht sich unserem Begriff und ist nur dem Erlebnis zugänglich. Der Mensch, so könnten wir umgekehrt sagen, stellt im Erlebnis die Beziehung zwischen einem bestimmten Kulturbereich (Kirche, Parlament, Sekte, Alltag, Haushalt, Universität etc.) und einem ebenso bestimmten Bewusstsein her. Die Beziehung zwischen dem Kulturbereich 'Woodstock' und dem subkulturellen Bewusstsein der 60er Jahre ist keine rational fassbare Grösse, sondern bestand lediglich in dem, was Ruby Tuesday in Woodstock erlebte.

Jeder Kulturbereich tritt durch seine Geschichte mit seiner gesellschaftlichen Stützformation in ein dialektisches Verhältnis. Die Rockkultur hat das gesellschaftliche Phänomen 'Woodstock' hervorgebracht, aber dieses Ereignis hat seinerseits auch auf den Verlauf der Geschichte der Rockkultur zurückgewirkt.

Jeder Kulturbereich wird durch Wertpaare, die das Bewusstsein in ein mehr oder weniger geschlossenes System fügen kann, umrissen und aufrecht erhalten. Je mehr Macht der sozialen Formation innerhalb der Sozialordnung übertragen wird, desto stärker müssen die, mit ihr korrespondierenden (kulturellen) Werte systematisiert werden. Und weil diese sich nun so reibungslos in einem grösseren Zusammenhang fügen, setzen sie sich im Lauf der Geschichte immer wieder gegen heterogenere, schwächere Wertgruppen durch. Diese Niederlage aber wird vom Bewusstsein, das hinter diesen Werten steht, - falls es den Schlag übersteht - als markante 'Grenze' registriert. Wir setzen hier Anführungszeichen, weil schon die blossе Existenz einer alternativen Wertgruppe, die das dominante Wertsystem in Frage stellt, belegt, dass die Grenze des ihm zugehörigen Bewusstseins jenseits der Grenzen des System-Bewusstseins liegt. Das Hexenbewusstsein war allein schon deshalb dem Bewusstsein der mittelalterlichen Kirche überlegen, weil es den Kulturbereich der Hexe neben demjenigen der Kirche gab, und weil jener diesen als Bedrohung auffasste.

Aus den kulturellen Werten leitet sich die rituelle Vorschrift ab. Durch diese vermag der Wert nun das Handeln effektiv zu bestimmen. Umgekehrt wird auch er selbst hier, im Bereich der Gesellschaft, wo sich die Handlungen abspielen, näher beschreibbar und vorstellbar. Dadurch fördert das Ritual den Aufbau des Wertsystems und weiter die Integration verschiedener differenzierter Wertordnungen zu symbolischen Sinnwelten.



2. Evolution

"Um auf den 'Weg' zu kommen, ist es notwendig, das Uhrwerk zu zerbrechen. Man muss die Schablone, nach der man alles beurteilt, zerstören."

Hamid

a. In jeder gesellschaftlichen Veränderung manifestiert sich ein Wandel des Bewusstseins. Die Sozialstruktur ist gewissermassen nur der - stets mehr oder weniger weit hinten nachhinkende - Schatten dieses Prozesses, eine unvermeidliche Folge dieser innermenschlichen Ereignisse, über deren Abfolge wir uns nun einige Klarheit verschaffen wollen.

Das Bewusstsein ist die Wurzel und der Auslöser aller historischen Veränderung. Das allein kann dieses umgekehrt charakterisieren.

b. Evolution, or order of process, is more than just a paradigm for the biological domain; it is a view of how a totality that hangs together in all of its interactive processes moves. This dynamic totality spans a vast spectrum from subatomic processes to social and further on to noetic (mental and psychic) processes²¹⁷."

Wenn wir von Evolution sprechen, so sprengen wir also allein schon durch den Gebrauch dieses Begriffs den bisher eingehaltenen Rahmen der Untersuchung. Das Bewusstsein ist jetzt für uns nur noch eines von vielen Beispielen für evolvierende Systeme.

"Across this spectrum, interactive processes spawn systems

which in turn spawn new processes - in an evolutionary view, process and structure become complementary aspects of the same evolving totality. But it is not sufficient to characterize these systems simply as open, adaptive, nonequilibrium, or learning systems; they are all that and more: they are self-transcendent, which means that they are capable of representing themselves and therefore also of transforming themselves. Self-transcendent systems are evolution's vehicle for qualitative change and thus ensure its continuity; evolution, in turn, maintains selftranscendent systems which can only exist in a world of interdependence. For self-transcendent systems, Being falls together with Becoming. In this perspective, life becomes a much broader concept than just survival, adaptation and homeostasis: it constitutes the creative joy of reaching out, of risking and winning, of differentiating and forming new relations at many levels, of recognizing and expressing wholeness in every living system. Creativity becomes self-realization in a systemic context. In the evolutionary stream, we all carry and are carried at the same time²¹⁸."

Das Bewusstsein wandelt sich, indem es seine bis dahin gültigen Grenzen aus sich selbst heraus überschreitet. Nur insofern, als es sich wandelt, ist es auch. Die Evolution führt uns notwendigerweise immer wieder hinüber zum Andern, zum jenseits des Horizonts Liegenden. In diesem, im Jenseitigen und Anderen nämlich, ist je und je die Zukunft und der Sinn angelegt.

c. In den kulturellen Wertsystemen verdichtet sich die Erfahrung, die der Mensch in diesem Prozess, den wir kurz 'Leben' nennen wollen, sammelt. Die Kultur ist nichts Anderes als das Sammelbecken der Vorstellungen, Hilfsmittel und Werkzeuge, die der Mensch geschaffen hat, um in seinem je konkreten Entwicklungsprozess bestehen zu können. Der Wert der Mona Lisa besteht in ihrem Beitrag zur Lebensbewältigung Leonardo da Vinci's. Seit sie geschaffen ist und zum europäischen Kulturgut zählt, ist sie nurmehr ein Dokument, das uns auf einen bestimmten Abschnitt der Evolution hinweisen mag. Diesen Hinweis aufnehmen heisst, den aktuellen Wert des Werks realisieren.

Der Geldwert des Gemäldes aber ist keineswegs von dergleichen Ereignissen, die sich zwischen der Leinwand und dem Betrachter abspielen können, sondern lediglich von der Marktlage abhängig. Das Bild ist längst zum Wertgegenstand geworden, dessen Erhaltungswürdigkeit nicht weiter zur Diskussion steht. Begibt man sich nun in den Louvre, um der geheimnisvoll lächelnden Frau wenigstens einmal im Leben gegenüber stehen zu können, wird einem sogleich klar, dass der Wert des berühmten Objekts, wie die Gesellschaft ihn festgelegt hat, sich mit demjenigen, der ihm im Hinblick auf die Bewusstseinsentwicklung zugeschrieben werden kann, keineswegs deckt. Im Gegenteil: Die transpirierende Menschenmenge, die das *Oeuvre* um seiner Rarität, seiner Berühmtheit und seines Geldwertes willen umringt, dürfte jeden ernsthaften, d.h. persönlich interessierten Besucher an der Aufnahme jenes Hinweises hindern, in dessen Vermittlung der tatsächliche und aktuelle Wert des Bildes besteht.

Jedes Bewusstsein bringt bestimmte kulturelle Wertsysteme und konkrete Formen sozialer Organisation hervor. Die kulturellen und sozialen Systeme streben nun aber stets zu Geschlossenheit und Gleichgewicht. Prozess und Struktur, diese beiden komplementären Aspekte evolvierender

Systeme, werden auseinandergebrochen; die Struktur wird institutionalisiert und der Prozess für abgeschlossen erklärt. Somit können nun die kulturellen und die bewusstseinsorientierten Werte gar nichtmehr die selben sein. Die ersten sind auf geschlossene, die zweiten auf offene, selbsttranszendente Systeme gesetzt.

B. Die Entstehung des Kults

1. Gesellschaft und Gemeinschaft

"Nicht die Gemeinschaft ist das erste, sondern...die Gemeinsamkeit der Beziehung zur Mitte."

M.Buber

a. Die Gesellschaft bestimmt vieles, aber nicht alles. Es gibt einen Erfahrungsbereich, der jenseits der Sozialstruktur und ihrer Einflüsse auf den Menschen liegt. Das ist, in der allgemeinsten Formulierung, die Botschaft des kultischen Rituals. Denn die Dreiteilung, die A.van Gennep bei den 'rites de passage' aufgefallen ist, darf keinesfalls als Spezifikum dieses Ritualtyps²¹⁹ gelten. Im Vollzug jedes kultischen Rituals überschreitet der Mensch den Horizont seines Alltagsbewusstseins, sammelt auf oder jenseits der Grenze bestimmte Erfahrungen und kehrt danach in 'seine Welt' zurück. In der Grenzerfahrung liegt der Sinn des Rituals. Aus ihr und ihrer Bedeutung für das menschliche Leben bezieht das Ritual seine soziale Legitimität.

Derjenige, der durch die rituelle Handlung zu einer bestimmten Grenzerfahrung hingeführt wird, tritt gleichzeitig notwendigerweise aus seinem gesellschaftlichen Status heraus. Es ist daher durchaus verständlich, dass die liminale Seinsweise vielerorts mit dem embryonalen Zustand des Menschen oder dem Tod gleichgesetzt wird: Für die Gesellschaft existiert ja tatsächlich derjenige nicht, der sich nirgends in die soziale Struktur einfügt und sich auf keinen spezifischen Status verpflichten lässt:

"The attributes of liminality or of liminal personae (threshold people) are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention and ceremonial²²⁰. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in the many societies that ritualize social and cultural transitions. Thus, liminality is frequently likened to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to an eclipse of the sun or moon²²¹."

Dadurch, dass das Ritual diesen Zustand der Liminalität herbeiführt, vermag es den allgemeinen Gültigkeitsanspruch, den die Regeln und Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens erheben, zurückweisen.

"We are presented in such rites, with a 'moment in and out of time', and in and out of secular social structure, which reveals, however fleetingly, some recognition (in symbol if not always in language) of a generalized social bond that has ceased to be and has simultaneously yet to be fragmented into a multiplicity of structural ties. These are the ties organized in terms either of caste, class or rank hierarchies or of segmentary oppositions in the stateless societies beloved of political anthropologists. It is as though there are here two major 'models' for human inter-relatedness, juxtaposed and alternating. The first is of society as a structured, differentiated, and often hierarchical system of politico-legal-economic positions with many types of evaluation, separating men in terms of 'more' or 'less'. The second, which emerges recognizably in the liminal period, is of society as an unstructured or rudimentarily structured and relatively

undifferentiated comitatus, community, or even communion of equal individuals who submit together to the general authority of the ritual elders²²²."

Glaubwürdige Gesellschaftskritik muss in Erfahrungen wurzeln, die ausserhalb des konventionell determinierten Alltagsbewusstseins gesammelt worden sind. Das sind beispielsweise Gemeinschaftserfahrungen²²³. Erst aus diesen heraus können alternative Handlungen praktiziert werden.

Diese spezifischen Eigenschaften rituellen Handelns - die Initiation und die Liminalität - gehen in einem sozial-deterministischen Konzept niemals auf. Sie übernehmen primär keine spezifische soziale Funktion und können - vom Alltagsbewusstsein her betrachtet - überall und immer auftreten.

"It is rather a matter of giving recognition to an essential and generic human bond, without which there could be no society. Liminality implies that the high could not be high unless the low existed, and he who is high must experience what it is to be low. No doubt something of this thinking, a few years ago, lay behind Prince Philip's decision to send his son, the heir apparent to the British throne, to a bush school in Australia for a time, where he could learn how 'to rough it'²²⁴."

b. Die Bereiche der Gesellschaft und der Gemeinschaft treffen sich nur in wenigen sozialen Phänomenen. Sie stehen einander gegenüber, aber man muss, wo immer man steht, dem anderen Bereich entgegengehen. Das ist die Regel der Liminalität. Sie wird durch die Erläuterungen über die Selbsttranszendenz des Bewusstseins begründet. Dem Andern entgegengehen heisst aber auch, vom Erworbenen und ins Bewusstsein Integrierten immer wieder loskom-

men, frei werden. Dies nämlich ist die Regel der Initiation. Das Bewusstsein entwickelt sich durch Selbsttranszendenz. Der Wiedergeburt geht der Tod voraus. Das Leben ist ein einziger Uebergang, ein Geheimnis.

homo mysterium

Versuchen wir nun, die Erfahrungsbereiche der Gesellschaft und der Gemeinschaft näher zu beschreiben. Im Vergleich zur Gesellschaft ist die Gemeinschaft stets heilig. In der gemeinschaftlichen Situation vollzogene Handlungen sind von höherem rituellem Wert als die alltäglichen Erledigungen. Turner bezeichnet den Erfahrungs- und Beziehungsbereich der Gemeinschaft mit dem lateinischen Terminus als 'communitas', um ihn deutlich von den Formen des alltäglichen Lebens und Erlebens abzuheben:

"The distinction between structure and communitas is not simply the familiar one between 'secular' and 'sacred', or that, for example, between politics and religion. Certain fixed offices in tribal societies have many sacred attributes; indeed, every social position has some sacred characteristics. But this 'sacred' component is acquired by the incumbents of positions during the rites de passage, through which they changed positions. Something of the sacredness of that transient humility and modelessness goes over, and tempers the pride of the incumbent of a higher position or office²²⁵."

Aber die Heiligkeit des Gemeinschaftlichen muss hier weder weiter hervorgehoben noch näher beschrieben werden. Sie, die Gemeinschaft, interessiert uns ja nicht als soziales Ereignis an sich, sondern als Epiphänomen eines bestimmten Bewusstseinsaktes. Dieser besteht in der Befreiung und Entwicklung des Bewusstseins, oder nüchterner: in der Verwirklichung seiner Selbsttranszendenz. Es han-

delt sich dabei um nichts anderes als um jenen Prozess, den Martin Buber als die 'Verwirklichung Gottes in der Welt' bezeichnet:

"Der Mensch kann der Beziehung zu Gott, deren er teilhaftig geworden ist, nur gerecht werden, wenn er nach seiner Kraft, nach dem Mass jedes Tages neu Gott in der Welt verwirklicht...Nicht die Peripherie, nicht die Gemeinschaft ist das erste, sondern die Radian, die Gemeinsamkeit der Beziehung zur Mitte. Sie allein gewährleistet den echten Bestand der Gemeinde (hervorh. J.v.I.)²²⁶."

Turner stellt folgende Eigenschaften der Gesellschaft und der Gemeinschaft gegeneinander:

Gesellschaft (structure)

state
partiality
heterogeneity
structure
inequality
systems of nomenclature
property
status
distinction of clothes
sexuality
maximization of sex-distinctions
distinctions of rank
just pride of position
care for personal appearance
distinctions of wealth
selfishness
obedience only to superior rank
secularity
technical knowledge
speech
kinship rights and obligations
intermittent reference to mystical powers
sagacity

Gemeinschaft (communitas)

transition
totality
homogeneity
communitas
equality
anonymity
absence of property
absence of status
uniform clothing or nakedness
sexual continence
minimization of sex-distinctions
absence of rank
humility
disregard for personal appearance
no distinctions of wealth
Unselfishness
total obedience
sacredness
sacred instructions
silence
Suspension of kinship rights and obligations
continuous reference to mystical powers
foolishness²²⁷

Die Gemeinschaft kann im Kreis persönlicher Beziehungen spontan zustande kommen. Denken wir an die Gruppen von Jüngern, die sich um Buddha oder Jesus von Nazareth scharten. Auch hier, im Kreis der Schüler und Freunde Jesu etwa, hielt sich die Gemeinschaft jedoch unter doppeltem Druck: einerseits unter demjenigen, der von der Ueberlegenheit des Meisters ausging, und andererseits unter demjenigen der Gesellschaft. Denn wo die gemeinschaftliche Erfahrung nicht - wie etwa durch die Stammesinitiationen - in den Ablauf gesellschaftlicher Verrichtungen und Ereignisse eingefügt wird, treten die beiden Bereiche miteinander in Konflikt. Ausserlich gesehen geht aus dieser Auseinandersetzung stets die Gesellschaft als Siegerin hervor. Jesus wurde gekreuzigt und Savonarola von den Einwohnern jener Stadt verhaftet, erhängt und verbrannt, in der er für kurze Zeit die Identität von Gemeinschaft und Gesellschaft hatte verwirklichen können. Andere, das ist unbestritten, hatten mehr Glück. Franz von Assisi überlebte, und sein Ordensprojekt fand Gnade vor Papst Innozenz III. . Dieser Orden aber, und das ist von grösster Bedeutung für die Entwicklung unseres Gedankengangs, nimmt nun in seiner Regel die Eigenschaften der allenfalls spontan sich verwirklichenden Gemeinschaft vorweg. Durch das System von Vorschriften wird zum vorneherein festgelegt, dass der rituelle Wert der Handlung innerhalb des Ordens höher ist als ausserhalb. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Nachfolger des Meisters dessen Arbeit noch ein Stück weiterführen, obwohl ihm möglicherweise jede besondere 'persönliche Ausstrahlung' abgeht.

Auch die Persönlichkeitsstruktur des Meisters aber formte sich unter Druck. Franz von Assisi war bekanntlich in seiner Jugend erfüllt von einer gewissen Vorliebe für die französische Sprache und (das) ritterlich-höfische Leben...In schwerer Krankheit und Gefangenschaft...(erlebte) er (eine) tiefgehende innere Wandlung und erklär-

te, 1203 aus Perugia befreit, seine Braut heisse 'Armut'²²⁸." Zu deutsch: Franz von Assisi stieg, durch schmerzliche Erfahrungen zur Einsicht gekommen, aus der Gesellschaft aus. Er sagte nein zur gesellschaftlich bestimmten Beziehungsform, und bejahte eben dadurch auch schon die gesellschaftliche.

c. Das Bewusstsein geht nur unter spezifisch wirkendem Druck über sich hinaus. Für die grossen Lehrer bedeutete 'Druck': Krankheit, Gefangenschaft, Leiden, Versuchung durch den Teufel. Für ihre Schüler und Nachfolger aber, die Ordensbrüder und die Gläubigen in den Gemeinden, ging er von einem System von Vorschriften, Gesetzen und Regeln aus. Das Ritual ist ein System von Zwängen und gezielten Einschränkungen der scheinbaren, weil lediglich vom Alltag her konventionell definierten Handlungsfreiheit, dessen Zweck in der Vermittlung tatsächlicher Freiheit, d.h. in der Befreiung des Menschen von der alltäglich befestigten Bewusstlosigkeit besteht.

Wir sagten: Die Gesellschaft setzt sich, äusserlich betrachtet, gegen die Gemeinschaft durch. In ergänzendem Sinne muss aber auch auf die ungeheure innere Stosskraft der gemeinschaftlichen Erfahrung, auf ihre bewusstseinsverändernde Wirkung hingewiesen werden. Ich möchte dazu ein Beispiel anführen:

"In modern western society, the values of *communitas* are strikingly present in the literature and behaviour of what came to be known as the 'beat-generation', who were succeeded by the 'hippies', who, in turn, have a junior division known as the 'teeny-boppers'. These are the 'cool' memmmbers of the adolescent and young-adult categories - which do not have the advantage of national rites de passage - who 'opt out' of the status-bound

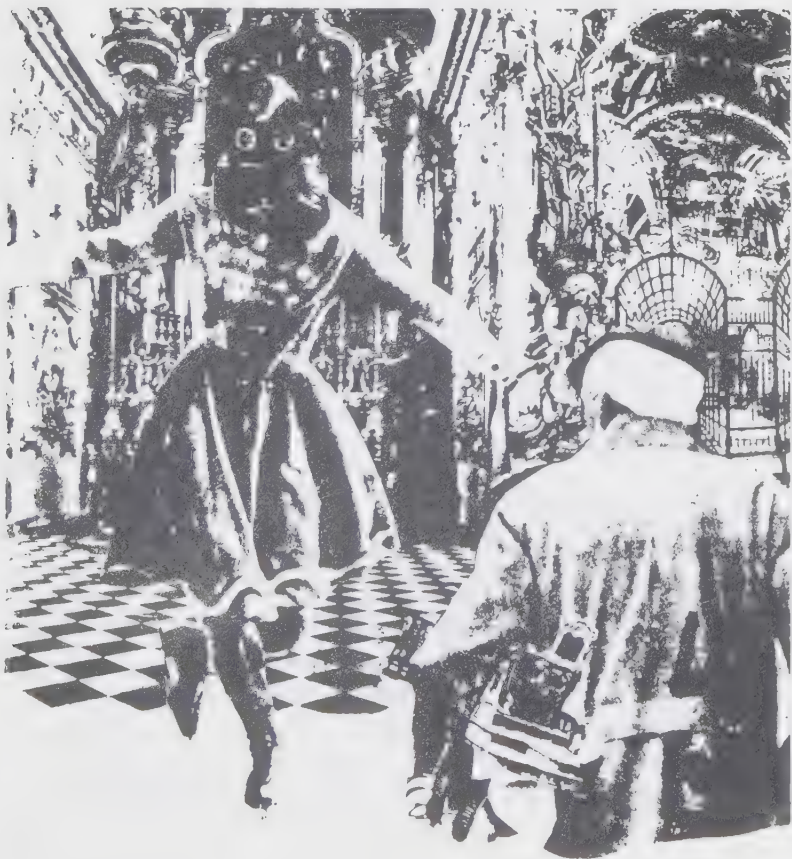
social order and acquire the stigmata of the lowly, dressing like 'bums', itinerant in their habits, 'folk' in their musical tastes, and menial in the casual employment they undertake. They stress personal relationships rather than social obligations, and regard sexuality as a polymorphic instrument of immediate *communitas* rather than as the basis for an enduring structured social tie. The poet Allan Ginsberg is particularly eloquent about the function of sexual freedom. The 'sacred' properties often assigned to *communitas* are not lacking here, either: this can be seen in their frequent use of religious terms, such as 'saint' and 'angel', to describe their congeners and in their interest in Zen Buddhism. The Zen formulation 'all is one, one is none, none is all' well expresses the global, unstructured character earlier applied to *communitas*. The hippie emphasis on spontaneity, immediacy, and 'existence' throws into relief one of the senses in which *communitas* contrasts with structure. *Communitas* is of the now; structure is rooted in the past and extends into the future through language, law, and custom. While our focus here is on traditional preindustrial societies it becomes clear that the collective dimensions, *communitas* and structure, are to be found at all stages and levels of culture and society²²⁹."

In der Rock-Kultur sammelte die Jugend der westlichen Welt gemeinschaftliche Erfahrungen. Die Aussagen der Dichter, Sänger und Poeten, die sich hier, in der Szene begegneten, stiessen bei den Trägern und Hütern der sozialen Ordnung auf dementsprechend geringes Verständnis. Die kopfschüttelnde Verständnislosigkeit aber, die Ruby Tuesday allerorts entgegenschlug, vermag deren Erfahrungen nicht glaubwürdig abzuwerten - im Gegenteil: Gerade jene Phänomene, die sich in keine konventionelle Ordnung einfügen lassen, geben uns ja die Möglichkeit, unser Bewusstsein durch den Willen (oder den Zwang) zur Integration neuer Inhalte zu führen.

Bob Dylan hat den Zusammenprall des gesellschaftlichen und des gemeinschaftlichen Bereichs in einem seiner bemerkenswertesten Songs beschrieben:

"You walk into the room
With Your pencil in your hand
You see somebody naked
And you say: 'Who is that man?'
You try so hard
But you don't understand
Just what you'll say
When you get home

Because something is happening here
But you don't know what it is
Do you, Mister Jones?



You raise up your head
 And you ask: 'Is this where it is?'
 And somebody points to you and says
 'It's his'
 And you say: 'What's mine?'
 And somebody else says, 'Where what is ?'
 And you say: 'Oh my God
 Am I here all alone?'

Because something...

You hand in your ticket
 And you go watch the geek
 Who immediately walks up to you
 When he hears you speak
 And says, 'How does it feel
 To be such a freak?'
 And you say 'Impossible'
 As he hands you a bone

Because something...

You have many contacts
 Among the lumberjacks
 To get you facts
 When someone attacks your imagination
 But nobody has any respect
 Anyway they already expect you
 To just give a check
 To tax-deductible charity organizations

You've been with the professors
 And they've all liked your looks
 With great lawyers you have
 Discussed leppers and crooks
 You've been through all of
 F. Scott Fitzgerald's books
 You're very well read
 It's well known

Because something...

Well, the sword swallower, he comes up to you
 And then he kneels
 He crosses himself
 And then he clicks his high heels
 And without further notice
 He asks you how it feels
 And he says, 'Here is your throat back
 Thanks for the loan'

Because something...

Now you see this one-eyed midget
 Shouting the word 'NOW'
 And you say, 'For what reason?'
 And he says, 'How?'
 And you say, 'What does this mean?'
 And he screams back, 'You're a cow
 Give me some milk
 Or else go home'

Because something...

Well, you walk into the room
 Like a camel and then you frown
 You put your eyes in your pocket
 and your nose on the ground
 There ought to be a law
 Against you comin' around
 You should be made
 To wear earphones

Because something...²³⁰."

Dylan verspottet in Mr. Jones "den amerikanischen Bourgeois. Dieser hat alles getan, was von ihm erwartet wurde, las viele Bücher, hat viele Kontakte, hat die Augen in der Tasche und die Nase auf dem Boden; und doch fühlt er sich verloren²³¹." Aber der Song vermittelt mehr: Er schildert die Begegnung zweier Bewusstseinsformen, die freilich immer wieder in paradoxalen Situationen zerbricht. 'Ballad of a thin man' ist ein Anschauungsbeispiel zu der Reihe von Begriffspaaren, durch die Turner die Gesellschaft und die Gemeinschaft gegeneinander zu profilieren suchte. Schon in der ersten Strophe wird die Nacktheit der - für Mr. Jones wohl selbstverständlichen - Kleidung gegenübergestellt, die den sozialen Status des Menschen zum Ausdruck bringt. Und hier, in der Auseinandersetzung auf der Ebene des Bewusstseins, setzt sich nun die gemeinschaftliche Haltung gegenüber der gesellschaftlichen durch. Mr. Jones' Leistungen erweisen sich gerade dadurch, dass sie den braven Bürger in den geschilderten Situationen der Ratlosigkeit und der Einsamkeit überlassen, als vollkommen wertlos. Und eben diese Erfahrung der tatsächlichen Ueberlegenheit musste Ruby Tuesday in ihrer Anti-Haltung

bestätigen. Denn diese manifestierte sich wiederum erst in zweiter Linie politisch. Im Vordergrund steht das Vertrauen auf die eigene, religiöse Erfahrung und die daraus hervorgehende Ueberzeugung, dass das Paradies Wirklichkeit ist, und dass die Frage nach Macht und Recht nur diesseits, die Wahrheit aber nur jenseits seiner Grenzen zu finden ist²³².

d. Nocheinmal möchte ich jetzt meinen theoretischen Standpunkt klar herausstellen. Ich behaupte nicht, die Religion gehe immer und überall aus der Erfahrung der Gemeinschaft hervor. Das kann so sein, ist aber keineswegs zwingend. Hingegen gilt allgemein, dass es jenes Bewusstsein ist, jene innere Haltung des Menschen, die sich in der Gemeinschaft manifestiert, aus der heraus der Kult und die Religion entsteht.

Durch jeden Bewusstseinsakt schafft der Mensch im Laufe geschichtlicher Epochen bestimmten offene Systeme kultureller Werte und gesellschaftlicher Strukturen, die ihm nun ermöglichen, die neuen Erfahrungen zu ordnen, zu vermitteln und in der sozialen Praxis zu verwirklichen. Von besonderer Bedeutung ist unter diesen Systemen dasjenige des Rituals, weil es einen direkten, mehr oder weniger allgemein gangbaren Weg zu dieser erneuernden Erfahrung hin eröffnet. Alle Systeme aber unterliegen den Prozessen der kulturellen Integration und der Sozialisation, und das bedeutet Institutionalisierung, Dogmatisierung, Veränderung zur Stagnation. Daher wirkt der Kult stets nur für eine bestimmte Zeit bewusstseinsverändernd. Danach wird auch dieser, sein innerster Wert, zum blossen Wort, das dann etwa lautet:

"Was bedeutet: durch Christi Blut und Geist gereinigt sein?

Wir empfangen von Gott aus Gnade Vergebung für unsere Sünden um des Blutes Christi willen, das er am Kreuz für uns vergossen hat. Und wir werden durch den Heiligen Geist erneuert und zu einem Glied Christi geheiligt, damit wir je länger desto mehr der Sünde absterben und ein gottseliges, unsträfliches Leben führen²³³."

Denn bitte, Hand auf's Herz, wer hat das wirklich und im Innersten erlebt?



2. Die Beziehung zum Ursprung

"Alle Wiedergeburt- und Auferstehungsriten und die in ihnen enthaltenen Symbole deuten an, dass der Novize zu einer anderen Seinsweise gelangte, die allen, welche die Initiationsprüfungen nicht bestanden und den Tod nicht erfahren haben, unzugänglich ist. Merken wir uns diese Besonderheit der archaischen Denkweise: Die Glaubensvorstellung, einen Zustand nicht ändern zu können, ohne ihn vorher aufgehoben zu haben; im hier gegebenen Fall muss also das Kind zuerst der Kindheit absterben²³⁴. Man kann die Bedeutung dieser Besessenheit vom 'Anfang' nicht genug betonen, einer Besessenheit vom absoluten Anfang: der Kosmogonie. Damit eine Sache gut gemacht werde, muss man vorgehen, wie man es das erste Mal tat: nun, 'das erste Mal' war diese Sache... noch gar nicht vorhanden: als in illo tempore dieser Gegenstand, dieses Tier, diese Einrichtung entstanden sind, war es, als ob durch die Macht der Götter das Sein aus dem Nichtsein hervorginge²³⁵."

M. Eliade

a. Noch im Alten Testament finden wir Stellen, die von diesem Denken geprägt sind. So wird beispielsweise das Sabbatgebot dadurch begründet, dass die Einteilung der Woche in 6 Arbeitstage und einen Ruhetag auf den zeitlichen Anlauf des Schöpfungsprozesses zurückgeführt wird:

"Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heilig haltest. Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk tun; aber der siebente Tag ist ein Ruhetag, dem ~~Herrn~~, deinem Gott geweiht. Da sollst du keine Arbeit tun, weder du noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Sklave, noch ~~deine~~ Sklavin, noch dein Vieh, noch der Fremdling, der innert deiner Tore ist. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und

Erde gemacht und das Meer und alles, was in ihnen ist, und er ruhte am siebenten Tage; darum segnete der Herr den Sabbattag und heiligte ihn²³⁶."

Aber das Alte Testament, darüber sollen uns solche Anklänge nicht hinwegtäuschen, erzählt nicht vorab Mythen. Es entstand zu einer Zeit, als die Einheit des archaischen Denkens längst zerbrochen und ein politisch-alltäglicher Erfahrungsbereich als selbständige 'Wirklichkeit' an die Seite des religiösen getreten war. Die Beziehungen zwischen den zwei Erfahrungsebenen - der politischen und der religiösen - war aber immerhin noch eng genug, dass ein Gebot durch eine mythische Aussage begründet werden konnte.

Denn das Gebot, das Gesetz, die Vorschrift und jeder Imperativ überhaupt bezieht sich naturgemäss stets auf die politische Sphäre. (Dem Schamanen, dessen Körper sich auf dem Boden der Jurte windet und dessen Seele weit durch alle Himmel fliegt, kann man nichts mehr vorschreiben). Und weil jedem Ritual die Formulierung einer Vorschrift vorausgehen muss, ist jedes Ritual auch (aber eben nicht nur) der politischen Erfahrung zugänglich. Solange das Ritual ist, was es zu sein vorgibt, eine heilige Handlung nämlich, solange manifestiert sich in ihm - so gut wie in allen übrigen heiligen Phänomenen - die Dialektik der Hierophanie²³⁷. Es ist ja, wie wir gesehen haben, das hervorstechendste Charakteristikum und die eigentliche Funktion des Rituals, dass es die Bereiche der politischen und der religiösen Erfahrung zueinander in Beziehung setzt, d.h. ihre ursprunghafte Zusammengehörigkeit bestätigt. Die Vorschrift wird eingehalten, wenn ihr Sinn einsichtig und erlebbar ist. Das Gesetz wird befolgt, wenn es sich aus jener Wirklichkeit, die der Mensch im Alltag wahrnimmt, mithilfe der allgemein gültigen Logik ableiten lässt. Das Ritual wirkt im kultischen Sinne, solange es die Eigenschaften der Intentionalität und der Praktikabi-

lität in ganzheitlicher Weise auf sich vereinigt. Das Gesetz muss sich nach dem Bewusstsein richten, weil das Bewusstsein darüber entscheidet, was wirklich ist.

Nun ist es für uns von besonderem Interesse, dass das Sabbatgebot in den beiden Fassungen des Dekalogs - Exodus 20,1-17 und Deuteronomium 5,6-21 - unterschiedlich begründet wird. In der zweiten Fassung lautet die Stelle nämlich:

"Achte auf den Sabbattag, dass du ihn heilig haltest, wie dir der Herr, dein Gott, geboten hat. Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk tun; aber der siebente Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht; da sollst du keine Arbeit tun, weder du noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Sklave, noch deine Sklavin, noch dein Rind, noch dein Esel, noch all dein Vieh, noch der Fremdling, der innert deiner Tore ist, auf dass dein Sklave und deine Sklavin ruhen wie du. Und sei dessen eingedenk, dass du Sklave gewesen bist im Lande Aegypten und dass der Herr, dein Gott, dich von dannen herausgeführt hat mit starker Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat dir der Herr, dein Gott, geboten, den Ruhetag zu halten²³⁸."

An die Stelle der religiösen Begründung tritt hier die politische²³⁹. Es geht nun nichtmehr darum, den urzeitlichen Schöpfungsakt nachzuvollziehen, sondern die Einhaltung des Sabbatgebotes ist jetzt eine Angelegenheit der politischen Vernunft. Gewiss - wie die Natur für den Menschen der Stammeskultur mehr als Natur, und die Technik für uns Heutige mehr als Technik ist, weil beiden Bereichen mithin auch numinose Qualitäten zugeschrieben werden müssen, so ist die Geschichte für den Juden stets Heilsgeschichte, Offenbarung der Anwesenheit (oder der wohlbegründeten Abwesenheit) Gottes in Israel. Aber wenn die Wirklichkeit und die Wirksamkeit Gottes in der Geschichte des Volkes und in der politischen Erfahrung jedes ein-

zeln so offensichtlich wäre, müsste zur nachdrücklichen Begründung des Gebots nicht ein besonderes (heils-)geschichtliches Ereignis herausgestellt werden. Der Hinweis auf die Geschichte an sich, der Hinweis auf die Schöpfung genügte.

b. In der Tat erweist sich denn die Begründung nach Dt.5,15 auch als weniger durchschlagskräftig. Maimonides zum Beispiel²⁴⁰ stützte sich ganz auf die kosmologische Herleitung des Gebots nach Ex.20,11 ab. Er schreibt:

"Die Idee des Sabbats hat einen allgemein bekannten Grund, den man nicht auseinanderzusetzen braucht. Es ist ja bekannt, dass dieser zum Teil in der Ruhe besteht, so dass der siebente Teil des menschlichen Lebens dem Wohlbehagen und der Ruhe von Arbeit und Mühsal gewidmet sein soll, der weder ein Geringer noch ein Vornehmer entgehen kann, abgesehen davon, dass der Sabbat dem überaus erhabenen Glauben...an das Erschaffensein der Welt...immerwährende Dauer verleiht und ihn für alle Zeiten aufrechterhält²⁴¹."

So dient dem grossen Religionsphilosophen überraschenderweise gerade die Fassung von Ex.20 als Ausgangspunkt einer Ueberlegung, die letztlich auf die Fixierung der Sabbatrituale als nurmehr politisches Ereignis hinzielt. Der Sabbat als Ruhetag, so könnten wir sagen, gewinnt nach dieser Auffassung durch den theologischen Hintergrund des Gebots höchstens noch einen religiösen Anstrich. Weiter unten nämlich schreibt Maimonides ausdrücklich:

"Die Feste...dienen zur Erweckung froher Stimmung und zu genussreichen Zusammenkünften, deren die Menschen zumeist bedürfen. Manche sind auch nützlich, indem sie die Liebe hervorrufen, die in den gesellschaftlichen Verbänden unter den Menschen herrschen soll. Aber auch jeder dieser

Tage hat einen besonderen Grund...242."

Hier fällt die Spannung, von der wir im letzten Abschnitt sprachen, zusammen. Die Isolation wird überflüssig. Aus dem Kult ist eine Zeremonie geworden. Die Aufklärung kann beginnen.

c. Bei dieser nüchternen Lehre freilich konnte der gläubige Jude nicht stehenbleiben. An ihn, den Ungebildeten, war ja der 'Führer der Unschlüssigen' auch gar nicht in erster Linie gerichtet. Maimonides war Rationalist. Während der Mensch durch die Sinne an die animalische Welt gefesselt ist, verbindet ihn, wie Maimonides ausführt, die Vernunft mit der Sphäre des Absoluten. Da nun aber nicht alle Menschen zur höchsten Form des Gottesdienstes, der Erkenntnis des Göttlichen aufsteigen können, bedarf die Tora zur Vermittlung ihrer Botschaft der allegorischen Darstellungsform, des Gleichnisses. Diese, die Gleichnisse, sind, in ihrem Wortsinn genommen, nicht wahr, aber sie führen den Menschen als eine Art pädagogische Hilfsmittel zu seiner Vervollkommenung hin. So erfährt der Spruch vom ungebildeten, einfachen Mann, der kein Frommer sein kann, hier seine härteste intellektualistische Deutung. Der religiösen Autorität des gelehrten Talmudisten hat Maimonides durch diese Sicht der menschlichen Erkenntnisfähigkeit ein tragfähiges Fundament geschaffen.

Die Unschlüssigen oder Verirrten, für die Maimonides seinen Führer schrieb, sind also die Philosophen, die aufgrund logischer Folgerungen an der Botschaft der Tora zweifeln mussten; jenen, die nach der Art des Hirten Moses schlicht nach dem Namen Gottes fragten, wies Maimonides lakonisch den Weg in die Schule der Weisen, die bereits zu einer höheren, das heisst vernünftigeren Erkenntnis gelangt waren. Ja, die existenziellen Fragen des einfachen,

philosophisch nicht geschulten Gläubigen drangen wohl
gar nicht an sein Ohr.

3. Die Revalorisation des Rituals

Wie jede Blüte welkt und jede Jugend
dem Alter weicht, blüht jede Lebensstufe,
blüht jede Weisheit auch und jede Tugend
zu ihrer Zeit und darf nicht ewig dauern.
Es muss das Herz bei jedem Lebensrufe
bereit zum Abschied sein und Neubeginne,
um sich in Tapferkeit und ohne Trauern
in andre, neue Bindungen zu geben.
und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,
der uns beschützt und der uns hilft, zu
leben.

H.Hesse

a. Die Woche, sagt das Alte Testament zweimal, ist keine zufällige Zeiteinheit. Jedenfalls kommt das in der Exodusfassung noch deutlich zum Ausdruck: In den sieben Tagen, die wir - ob wir wollen oder nicht - immer wieder durchleben, manifestiert sich ein göttlicher Akt. Die Schöpfung trägt den Stempel des Schöpfers. Wenn wir richtig hinsehen, d.h. wenn unsere innere Haltung stimmt, wird der göttliche Ursprung alles Seienden offenbar. Wer die richtige innere Haltung einnimmt, heiligt das Leben und findet den Sinn. Worin besteht aber diese 'richtige innere Haltung'? Sie lässt sich nicht beschreiben, weil sie kein Phänomen ist: Sie tritt nicht in Erscheinung, sondern sie manifestiert sich höchstens in den Vorstellungen und Handlungen dessen, der sie einnimmt. Und die richtige innere Haltung nimmt derjenige Mensch ein, der den Staub des Alltags von seinem Bewusstsein gewischt hat.

Aber aufgrund welcher Kriterien, mag man fragen, sollen wir von irgendetwas, das der Mensch äussert oder tut, sagen können, es sei richtig? Die Antwort zerfällt in zwei Teile:

(1.) Eine richtige Zigarette ist eine solche aus Papier und Tabak, die man rauchen kann. Nun ergeben sich darüber hinaus im alltäglichen Sprachgebrauch (und das ist letztlich derjenige, der uns interessieren muss) noch feinere Differenzierungen. Ein Zürcher, der nach einem längeren Englandaufenthalt in die Schweiz zurückkehrt, mag, nachdem er einen ersten Zug aus seiner 'Parisiennne' gesogen hat zu sich selber sagen:

"Endlich mal wieder eine richtige Zigarette!"

Er erweitert die Liste der Kriterien, denen dieses Ding genügen muss, damit er das Prädikat 'richtig' als zutreffend empfindet. Wiederum aber geht der Wertsetzung ein Vergleich voraus - ein Vergleich zwischen dem, was ist, und dem, was erfahrungsgemäss sein könnte. Denn Wertsetzung ist primär ein subjektiver Akt.

Nun sprechen wir hier nicht von Zigarettensorten, sondern von Formen des Bewusstseins. Ich nenne, gestützt auf meine subjektive Erfahrung, jenes Bewusstsein 'richtig', das dem höchsten, weitesten, sinnfähigsten, beglückendsten Bewusstsein entspricht, dessen Wirklichkeit ich selber je erlebte. Denn dieser Sprachgebrauch scheint mir tatsächlich der selbstverständlich richtige zu sein.

Subjektivistische Duselei?

Ich bitte dich, lieber Leser...Vergleiche das Bewusstsein, über das wir aufgrund der Werke und Taten eines Menschen reden können, mit deinem besten Erlebnis, der glücklichsten, seligsten Stunde deines Lebens - denn damals war doch alles richtig, nicht? - und setze dann Wert oder Unwert. Das Erstaunliche nämlich ist, dass wir uns einigen werden.

Einfacher gesagt heisst das: Was du im Orgasmus erlebst und was ich im Orgasmus erlebe, das lässt sich weder beschreiben noch vergleichen. Aber dass wir beide uns im Alltag selten so wohl fühlen wie im Orgasmus, das hoffe ich behaupten zu dürfen. Hier haben wir also durchaus eine Basis gefunden, auf der wir miteinander über Erlebnisse

und Wahrnehmungen sprechen können. Du kannst sagen:
Es ist richtig.

Und ich weiss was du meinst. Es spricht daher nichts
dafür, eine wertfreie Wissenschaft aufzubauen und zu
pflegen. Im Gegenteil: Erst wo du Werte setzt, wird
deine Aussage für mich wirklich interessant.

(2.) Es gibt so etwas wie eine europäische Wertkrise.

Ihre Wurzeln reichen zurück in die Zeit, als man in Grie-
chenland vernünftig zu denken anfang. Sie ist eine di-
rekte Folge aus der Ueberwindung des Mythos. Denn der
Mythos sagt stets gerade heraus, was richtig ist - besser
noch: Er braucht es schon gar nicht zu sagen, weil das
zum vorneherein klar ist. Erst wenn wir hinter das mythische
Bild vom allmächtigen Vater im Himmel blicken, von dem
zum Beispiel gesagt wird, er habe "Ross und Reiter...ins
Meer²⁴³" geworfen, kommt die Frage nach richtig und
falsch, nach gut und böse, nach Recht und Unrecht überhaupt
auf. Der Blick hinter das Bild kostet uns den Verlust
der ganzheitlichen, in sich selbst stets stimmigen Er-
fahrung. Der Biss in die Frucht vom Baum der Erkenntnis
und die Vertreibung aus dem Paradies sind eins - eins
mit der Schöpfung des Menschen. Aber Adam landete eben
nicht in der Hölle, sondern auf der Erde, da, wo er die
Geschichte vom Paradies weitererzählen konnte. Blieb le-
diglich die (schuldbewusste?) Frage: Mensch, wie kommen
wir dahin zurück? Und das war der Augenblick, da Moses
auf den Sinai hinaufstieg und mit dem Dekalog unterm Arm
zurückkehrte: geballte Bewusstseinskritik in der einzigen
praktikabæln Form - als Handlungskritik. Und für jene,
denen die Vorstellung vom Paradies auch schon ein bisschen
ins Unterbewusste abgerutscht ist (denn das sind die Un-
glücklichsten, die den Rat am dringsten brauchen), können
die Vorschriften auch einleuchtend begründet werden: Du
sollst den Sabbat heiligen, weil Gott selbst ihn im Anfang
geheiligt hat.

Dieser Grund genügte zur Zeit, als die Stelle im Exodus verfasst wurde, um alle zu überzeugen. Später jedoch, als der Erfahrungsbereich des Alltags sich weiter gegen denjenigen der Religion durchgesetzt hatte, die Gesellschaft komplexer, die Institutionen mächtiger und die Bedeutung des sozialen Status grösser geworden war, bedurfte der handlungskritische Satz von der Heiligkeit des Sabbat einer anderen Begründung. Die alte hatte ihre Aktualität eingebüsst. Und die neue lautete nun:

Du sollst den Sabbat heiligen, damit deine Sklaven auch mal frei kriegen. Du weisst ja, wie das ist. Deine Vorfahren waren ja auch nur Zwangsarbeiter.

Aber dann kommt die Zeit, da auch diese Herleitung ihre Aktualität eingebüsst hat. Jetzt kann man höchstens noch sagen:

Eigentlich ist es doch ganz vernünftig, den Sabbat zu halten. Nichtstun macht Spass.

Das Ritual in diesem zeremoniellen Sinne abzuwickeln aber ist sinn- und wertlos. Es trägt nichts ab. Die Betroffenheit der Beteiligten, die allein den Sinn und den Wert des Kults ausmacht, stellt sich nichtmehr ein.

b. Der Mensch aber bleibt was er ist: mangelhaft, weil aus dem Paradies verstossen. Gewiss, auch mit diesem Fluch kann man leben. Wenigstens eine Zeit lang, dank gründlicher Ablenkung - panem et circenses. Aber ab und zu kommt es den Einzelnen doch an. Ab und zu schlägt die Verzweiflung durch. Hin und wieder setzt einer sich dem "gewaltigen Druck des Universums" aus, indem er dieses "anschaut", anschauen muss²⁴⁴. Doch wer sein Leben in diese Notwendigkeit hineinstellt, nimmt Leiden und Ein-

samkeit auf sich. Wer in der Anschauung des Universums verharret, wird zum Mystiker und entdeckt, was mit der rituellen Vorschrift einst gemeint war.

Im Handeln des Mystikers gewinnt das Ritual seine Intentionalität zurück. Sie, die Mystiker und Aussenseiter, sind vollumfänglich darauf angewiesen, aus sich heraus wieder Boden zu fassen, weil die fiktiven gesellschaftlichen 'Sinnstiftungen' (die eben stets nur Zwecksetzungen sein können) ihnen nichtmehr zugänglich sind. Die Leidenden, die Einsamen und die Verzweifelten sind mehr als die anderen Menschen auf Sinn und Lebensdeutung angewiesen. Sie sind es daher, die den Sinn in der alten Zeremonie zu neuem Leben erwecken können. Sie verleihen der Handlung in ihrer Interpretation der Vorschrift neuen Wert. Sie revalorisieren das Ritual. Konkret heisst das etwa:

"(Es) sprach Rabbi Jehuda:...(Es) ist geschrieben: 'Gedenke des Sabbattages, ihn zu heiligen'²⁴⁵...Wir haben gelernt, dass an diesem Tage alle Seelen der Frommen ihre Wonne haben an den Köstlichkeiten des heiligen Alten, des Allverborgenen. Ein Hauch dieser Wonne breitet sich durch alle Welten, steigt auf und nieder, verbreitet sich zu allen Söhnen der Heiligen, zu allen Wahrern der Tora, die ruhen in der vollendeten Ruhe; vergessen ist ihnen alle Sorge, alles Gericht, alle harte Fron. Wie es heisst: 'Am Tage, da dir JHWH Ruhe verschafft von deinem Schmerz und deiner Sorge und von der harten Fron, mit der du... geplagt warst.' Aus diesem Grunde wiegt der Sabbat (allein) gegen die Tora, und wer den Sabbat wahrt, gilt, als hätte er die ganze Tora gewahrt²⁴⁶."

c. Moses de Leon, der mutmassliche Autor des Sohar, ruft dem Leser das Sabbatgebot in Erinnerung zurück. Dabei fühlt er sich verpflichtet, der handlungskritischen, d.h. kultischen Vorschrift eine einleuchtende Begründung beizufügen, wie schon die Verfasser des Exodus und des Deuteronomium die Forderung aus allgemein bekannten Gegebenheiten herzuleiten versucht hatten. In der älteren Fassung (Ex.20,8-11) wird das Gebot als direkte und unabdingbare Folge des Geschaffenseins der Welt dargestellt. Weil Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen, am siebenten Tag aber geruht hat, sollst auch du jeden siebenten Tag statt zu arbeiten ruhen und deines Gottes gedenken.

In der jüngeren Fassung (Dt.5,12-15) wird zur Begründung der Vorschrift auf die Geschichte, d.h. letztlich auf die persönliche Erfahrung des Menschen verwiesen. Diese neue Herleitung dürfte sich angesichts der raschen Erweiterung des politischen Erfahrungsbereichs aufgedrängt haben; aus eben demselben Grund aber erwies sie sich als verhängnisvoll: Wo nur noch das Fragwürdige selbstverständlich ist, muss das Absolute durch den Vergleich mit Fragwürdigem vorgestellt werden. Unvermeidlich ist, dass die Zwiespältigkeit der Begründung schliesslich als Hinweis auf die Zwiespältigkeit der Sache, d.h. in unserem Fall des Gebots und der Ueberlieferung, missverstanden wird.

Durch die Revalorisation gewinnt das Ritual wieder absoluten, d.h. nicht weiter hinterfragbaren, erlebnishaften Wert. Und wie wird das Sabbatgebot nun im Sohar begründet? Durch den Hinweis auf die unmittelbare kosmische Konsequenz der heiligen Handlung; durch die, in bilderreicher Sprache vielfach wiederholte Beschreibung der bewusstseins- und weltverändernden Wirkung des Rituals.

Der Kosmos, so lehrt die Tora den frommen Juden, ist durch den Fehltritt des Menschen in die Unvollkommenheit zurückgefallen. Der Sohar aber sagt: Gott hat es so ge-

wollt. Er hat alles vorausgesehen²⁴⁷. Und er gibt dem Menschen Mittel in die Hand, den Kosmos zu vollenden. Diese Mittel, das versteht sich nun von selbst, sind die Rituale, die in Form von Vorschriften, Gesetzen und Geboten überliefert worden sind und weiter überliefert werden müssen²⁴⁸:

"Alle Segnungen der oberen und unteren Regionen hängen am siebenten Tage. Warum wurde dann gerade am siebenten Tage kein Manna gefunden? Weil an diesem alle die sechs oberen Tage ihren Segen empfangen, und jeder gibt nach unten Nahrung von dem, was er am siebenten Tage empfangen hat. Und deshalb wolle, wer auf der Stufe des treuen Zusammenhangs steht, eine Tafel bereiten und eine Mahlzeit richten in der Sabbatnacht, damit seine Tafel gesegnet sei alle die sechs Tage. Zu dieser Zeit bereitet sich ja der Segen für alle die sechs Tage der Woche, denn der Segen findet nicht Raum an einem leeren Tische. Und so richte man denn die Tafel in der Sabbatnacht mit Brot und Speise - wozu Rabbi Jitzchak hinzufügte: Auch am Sabbat-tag. Rabbi Jehudi sagte: 'Man erquicke sich an diesem Tag an drei Mahlzeiten, damit Sättigung und Erquickung in der Welt an diesem Tag herrschen²⁴⁹."

"Deshalb auch ist der Sabbat kostbarer als alle die anderen Zeiten und Feste, weil alles in ihm sich findet, wie nicht desgleichen in den anderen Zeiten und Festen²⁵⁰."

Aber was in mystischen Texten über die Möglichkeiten des Menschen zur Vollendung des Kosmos ausgesagt wird, betrifft stets auch die Vervollkommnung des Mikrokosmos, d.h. des Menschen selbst. Vollendung des Kosmos und Vollendung des Menschen sind hier eins. Sie haben ihre gemeinsame Wurzel in der kultischen Handlung:

"Und merke: Durch diese Mahlzeit wird es Israel kund, dass sie Königssöhne sind, dass sie aus dem Palaste des Königs stammen, dass sie Söhne des Zusammenhangs sind, und wer einer der Mahlzeiten Abbruch tut, bringt Abbruch in die oberen Regionen und zeigt von sich selbst, dass er nicht von den Königssöhnen ist, nicht von den Söhnen des königlichen Palastes, nicht vom heiligen Samen Israels, und er hat die Last dreimaliger Strafe zu tragen²⁵¹."

Denn Bewusstseinsentwicklung, Vollendung der Seele, bedeutet, fragen wir nach der Natur dieses Prozesses, umfassende Erneuerung, Tod und Wiedergeburt, Selbsttranszendenz:

"Und eben weil aller Zusammenhang im Sabbat sich findet, wird dem Menschen da eine andere Seele verliehen, eine himmlische Seele, eine Seele, in der alle Vollkommenheit ist, nach dem Muster der künftigen Welt...(Denn was) bedeutet das Wort 'Sabbat'? Einen Namen des Allheiligen... Und wehe dem Menschen, der da nicht die Freude des heiligen Königs zur Vollendung bringt! Welches ist dies seine Freude? Jene drei Mahlzeiten des treuen Zusammenhangs, die Mahlzeiten, in denen Abraham, Isaak und Jakob beschlossen sind, da waltet Freude über Freude, Zusammenhang und Vollendung von allen Seiten²⁵²."

So weist der Sohar auf jenen alten Bezug zurück, in den der Autor des Exodus das Sabbatgebot gestellt hatte:

"Rabbi Chija sagte: 'Weil alles im Sabbat sich findet, wird er bei der Schöpfung dreimal genannt' - wie es heisst: 'Es vollendete Gott im siebenten Tage²⁵³', 'Und er ruhte im siebenten Tage', und 'Er segnete den siebenten Tag²⁵⁴'."

d. "Der religiöse Urantrieb des Judentums, der in dem ethischen Monotheismus der israelitischen Propheten seinen gültigen Ausdruck und in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters seine begriffliche Formulierung erhalten hat, ist von je her als ein Gegenschlag gegen die Welt des Mythos angesehen worden. Gegen die pantheistische Allheit von Gott, Kosmos und Mensch im Mythos, gegen die Naturmythen der vorderasiatischen Religionen, suchte das Judentum einen Abgrund zwischen allen drei Sphären aufzureissen, der besonders zwischen dem Schöpfer und seiner Kreatur hier wesentlich unüberbrückbar blieb. Die bilderlose Gottesverehrung des Judentums enthielt eben in ihrer Bilderlosigkeit die Absage, ja die polemische Verwerfung der Welt der Bilder und Symbole, in denen die mythische Welt zur Sprache kommt²⁵⁵."

Saadia ben Joseph und Maimonides, die grossen jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, unterstützten diese Tendenz durchwegs. Ihr Anliegen war "auf die Reinheit des Gottesbegriffs gerichtet²⁵⁶." Aber der lebendige Gott, an den der religiöse Mensch von Herzen glauben kann, und den Pascal dem Gott der Philosophen so klar gegenübergestellt hat, "geht nie im reinen Begriff auf²⁵⁷". Religion - im anthropologischen Sinne des Wortes genommen - ist stets und überall fundamental auf kultische Handlungen angewiesen. In diesen erst verwirklicht sie sich. Nur in diesen kann sie daher Gegenstand unserer Wissenschaft sein.

Das Ritual aber setzt ein mythisches Wissen und Redenkönnen voraus. Daher kann sich die Religion niemals vom Mythos befreien. Tut sie es doch, so ist sie Metaphysik, Philosophie und vielleicht hohe Wissenschaft, aber nichtmehr was sie war: Religion.

Die Kabbala schuf einen jüdischen Mythos von "der göttlichen Einheit als Verbindung der Urmächte allen Seins

und einen Mythos der Tora als des unendlichen Symbols, in dem alle Bilder und Namen auf den grossen Prozess hinweisen, in dem Gott sich selber mitteilt²⁵⁸." Was diese Texte aber inhaltlich so attraktiv machte und was ihre spätere Popularität erklärt, ist ihre ausführliche Beschäftigung mit der Realität des Bösen. Denn erst da, wo der Mensch ein Phänomen als Böses oder Dämonisches erlebt, wird ihm sein Mangel ja fassbar. Nur hier, in der Begegnung mit dem Dunklen und Furchtbaren, kann der Mangel daher auch überwunden und ausgeglichen werden. "Wenn somit die Dämonisierung des Lebens einer der wirksamsten und zugleich gefährlichsten Faktoren in der Entwicklung der Kabbala gewesen ist, so ist doch damit ihre Verwandtschaft mit den religiösen Interessen der weitesten Schichten des Volkes zweifellos legitimiert²⁵⁹."

e. Man mag einwenden, die hier vorgeschlagene Verwendung des Mythos-Begriffs entspreche nicht seiner anthropologischen Definition. Mythos, so hört man gelegentlich noch sagen, ist die sprachliche Ausdrucksform eines bestimmten, dem unsrigen historisch vorangehenden Bewusstseins. Aber es ist irreführend und unsinnig, den Inhalt eines anthropologischen Begriffs von den Phänomenen her bestimmen zu wollen. Ein anthropologischer Begriff ist eben p.d. stets einer, der sich auf die Beziehung zwischen dem Phänomen und dem menschlichen Bewusstsein bezieht, und hinsichtlich ihrer Wirkung auf das mittelalterliche jüdische Bewusstsein, das steht ausser Zweifel, erwies sich das kabbalistische Lehrgut als mythisch. Denn im allgemeinsten Begriff ist der Mythos jenes Wissen, das bewusstseinskritisches Handeln ermöglicht, beziehungsweise die Rituale, den Alltag und das Leben mit Sinn erfüllt.

Aufgrund der bisher vorgelegten Textproben aus dem Buch Sohar könnte ferner der Eindruck entstehen, dem kabba-

listischen Mythos mangle es an Kohärenz. Ich halte es zur Beseitigung dieses allfälligen Missverständnisses für angebracht, nun noch eine der geschlosseneren Fassungen des soharischen Sabbatmythos zu zitieren:

"An jedem Sabbateingang, wenn Israel unten die Heiligung des Tages vollzieht, ergeht ein Ruf nach den vier Seiten der Welt: 'Versammelt euch, heilige Scharen, bereitet heilige Throne!' Wer kann da die Wonne schauen in 390 Himmeln - wieviele himmlische Statthalter, wieviele Herrschaften an ihren Stätten sich da versammeln! Wenn Israel unten die Heiligung vollzieht, dann erweckt sich der Baum des Lebens und rauscht mit seinen Blättern, bewegt vom Lufthauch der künftigen Welt...So erweckt und entsendet jener Baum heilige Seelen und breitet sie über die Welt. Seelen gehen aus, Seelen gehen ein, die einen dir andern erweckend. Der Baum steht in der Freude, und wenn ganz Israel jener heiligen Seelen Kronenschmuck anlegt, steht alles in der Freude, in der Befriedung. An jenem Sabbat erfüllt sich jene Wonne, jener Friede, denn alle Frommen des Gartens steigen da auf und werden erfasst von der oberen Wonne der künftigen Welt. Wenn aber der Sabbat ausgeht, entschweben die Seelen.

Denn siehe: Wenn der Sabbat eintritt, steigen himmlische Seelen herab, um über dem heiligen Volke zu ruhen, und Seelen der Frommen steigen nach aufwärts. Wenn der Sabbat ausgeht, steigen jene Seelen auf, welche über Israel geruht haben, und herabsteigen die Seelen der Frommen. Wenn aber alle jene Seelen, die über Israel geruht haben, aufsteigen und in ihrer Bildform vor dem heiligen Könige stehen, dann fragt sie alle der Allheilige: 'Welche Neuheit fandet ihr in jener Welt in der Tora?' Wohl dem, der da eine Neuheit in der Tora vor ihm sprechen kann. Und der Allheilige tritt freudevoll zu seiner Dienerschar und spricht: 'Höret die Neuheit der Tora, die jene Seele sprach', alle bestätigen sie in zwei Lehrstätten. Jene

die in der unteren, während der Allheilige oben das Wort besiegelt. Und siehe: Wenn ein Wort in der Tora erneuert wird und die Seele, die am Sabbat hinabgestiegen war, sich mit jenen neuen Worten befasst hat, dann lauscht die obere Dienerschar jenem Worte und die heiligen Tierwesen regen mächtig ihre Schwingen. Fragt sie aber der Allheilige, sie erwidern nicht und verstummen...Wenn du aber fragst, warum das Verstummen Stillstehen genannt wird - es sind nämlich sieben Organe, die sich in der Rede bewegen: Herz, Lunge, Luftröhre, Zunge, Lippen und das Fleisch. Und beim Schweigen werden sie bewegungslos. Darum ist das Verstummen und Schweigen Stillstehen genannt (scil. Ez.1,21; Hiob 32,16; Neh.8,5; Anm. J.v.I.)²⁶¹."

Weil der Mensch aber eine Ganzheit darstellt - die 7 Organe stehen hier für die 7 unteren Sefirot - ist dieses letzte nicht primär eine physiologische Aussage. Man soll nicht anhaften an der äusseren Wirklichkeit, sagen die Hinduisten, und im Prolog zum Sohar steht der kurze Satz: Stasis bedeutet Tod.

Fügen wir hinzu, dass Ekstasis Leben bedeutet.

Wer Mythen schafft, erweitert dadurch stets auch den Bestand an Ritualen. Die Tatsache, dass zeremonielle Rituale historische Wirklichkeit sind, belegt diesen Satz. Denn werden 'alte Rituale ausgeschaubt', so müssen gewiss auch 'neue angeschafft' werden. Etwas poetischer ausgedrückt: Zeremonien sind die Ueberbleibsel alter, ausgelagter Kulte - Kultschutt. Im Mythos aber liegt stets der Keim zur Ritualisierung bestimmter anderer Handlungen verborgen.

Im Sohar wird das deutlich, wo davon die Rede ist, wie und auf welche Weise denn der Sabbat nun gefeiert werden solle. Gleich zu Beginn des ersten Folianten wird, was die obige These allein schon unterstützt, eine Sammlung von 14 Geboten vorgelegt. Das letzte von diesen lautet:

"The fourteenth precept is to observe the Sabbath day, which comprises two parts, one to rest on the Sabbath, and one to invest it with holiness. We have to observe that day as a day of rest, as has already been said, for the reason that it was a day of rest from the beginning, the whole work of Creation having been completed before this day was sanctified. After the day was sanctified there was left a residue of spirits for which no bodies had been created. Why, it may be asked, could not God have waited to sanctify the day until He had created bodies for those spirits? The reason is that from the tree of knowledge of good and evil there went forth the 'evil power' to seize control over the world, and so a number of diverse spirits set out to acquire for themselves bodies by force. As soon as the Holy One, blessed be He, saw this, He raised out of the tree of life a wind that blew and lashed against the other tree so that the 'beneficent power' arose and the day was sanctified. For the creation of bodies and the stirring of spirits on that night comes about under the influence of the 'beneficent power' and not of the 'evil power'. Had the 'evil power' forestalled on that night the 'beneficent power', the world could not exist, on account of the evil spirits, for an instant. But the Holy One, blessed be He, provided the cure in advance; He hastened the sanctification of the day before the evil power prevailed, and so the world was established, and instead of the evil power becoming master of the world as it thought to be, on that night it was the 'beneficent power' which obtained the victory, and therefore sacred bodies and spirits are being built up on that night under the influence of the 'beneficent power'. It is for that reason that the marital intercourse of the wise and learned men who know this...is weekly, from Sabbath to Sabbath. It is, moreover, the night on which the 'evil power', roams about the world, accompanied by many hosts and legions, and pries into

all places where people perform their conjugal intercourse immodestly and by the light of a candle, with the result that children born of such intercourse are epileptics, being possessed by the spirits of that 'evil power', which are the nude spirits of the wicked, called...shedim; these are pursued and killed by the demon Lilith. As soon as the day is sanctified the evil power becomes weakened and withdraws into hiding all the night and day of the Sabbath, with the exception of Assimon and his band, who roam about to spy out indecent intercourses and then go and hide themselves in the cave of the great abyss.

As soon as Sabbath ends, innumerable hosts and companies of them commence to fly and roam to and fro through the world, and it is to ward the off that the recitation of the Hymn against Calamities (Ps. 91; Anm.J.v.I.) has been instituted, so as to destroy their power over the holy people²⁶²."

Das alte, wohl längst zeremonialisierte Ritual, wird mit neuem Sinn erfüllt und somit revalorisiert: Die Rezitation des 91. Psalmes kann für denjenigen, der diese Zeilen gelesen und verstanden hat, keine blosser Pflichtübung mehr sein. Gleichzeitig aber ruft der - hier lediglich breiter ausgeführte - Lilith-Mythos auch nach neuen und zusätzlichen rituellen Vorschriften zum Geschlechtsverkehr. Und die Anomalien, die erfahrungsgemäss im Bereich Sexualität/Geburt/Kindheit auftreten, fordern ihrerseits wiederum eine mythische Deutung. Die Epilepsie des Kindes, führt der Sohar daraufhin aus, rührt davon her, dass während der Zeugung eine Kerze brannte.

C. Die Zeremonialisierung des Kults

1. Eshu

"Die einen fürchten, Gott zu verlieren, die andern fürchten, ihn zu finden."

"Es würde also nützlich sein zu wissen, dass man den Gesetzen und Bräuchen folgt, weil sie Gesetze sind; und zu wissen, dass es keine wahren und gerechten gibt, die man einführen könnte, und dass wir solche nicht kennen und dass wir nur deshalb die überkommenen befolgen müssen: denn dann wird man sie niemals aufgeben."

B.Pascal

a. Die Ordnung des Alltags gibt dem Menschen die Sicherheit, aus der heraus er handeln kann. Die Sicherheit jedoch trügt, weil die Ordnung von der willkürlichen Festsetzung eines 'Drinne' und eines 'Draussen', von der Annahme eines geschlossenen Bewusstseinshorizonts ausgeht.

Das alltägliche Leben aber bringt immer wieder Erfahrungen ein, die diese Annahme radikal widerlegen. Sie muss wieder und wieder getroffen werden - bis zur Verzweiflung. 'Menschenschicksal' nennen wir das. Sisyphos.

Die Yoruba dagegen sagen: Es muss so sein, weil ein Gott hinter jedem Zusammenbruch der Ordnung steht. Eshu sorgt dafür, dass der fiktive, weil lediglich konventionelle Friede immer wieder in Scherben geht. Der Mythos schildert das auf folgende Weise:

Zwei Menschen waren einmal Freunde. Wenn sie ausgingen, trugen sie immer die gleiche Kleidung. Alle Leute sagten: 'Das sind die besten Freunde.' Edschu sah es. Edschu sagte: 'Diese beiden sind die besten Freunde. Diese beiden werde ich auseinander bringen, und damit wird ein guter Anfang für ein ganz grosses Jbja (ein Rechtsfall, ein Palaver) gegeben sein.' Die beiden Freunde hatten ihre Felder nebeneinander. Ein Weg führte zwischen beiden hindurch. Auf dem Weg pflegte Edschu morgens einherzugehen, und zwar hatte er dann eine schwarze Filla (Mütze) auf.

Als Edschu nun den Streit beginnen wollte, machte er sich eine Mütze aus grünem, schwarzem, rotem und weissem Stoff, so dass sie von jeder Seite betrachtet eine besondere Farbe zeigte. Diese Mütze setzte er eines Morgens auf, als er sich auf den Weg durch die Felder machte. Dann nahm er seine Tabakspfeife, aber nicht so wie gewöhnlich in den Mund, sondern er steckte sie in den Nacken, als ob er mit dem Hinterkopf rauche. Endlich nahm er noch wie stets einen Stock, aber er trug ihn ebenfalls umgekehrt, so nämlich, dass er nicht vorn über der Brust, sondern hinten über die Schulter hing. Beide Freunde arbeiteten auf ihren Feldern. Sie sahen einen Augenblick auf. Edschu rief ihnen einen Gruss zu. Die Freunde antworteten und arbeiteten dann sogleich weiter.

Nachher gingen die beiden Freunde gemeinsam nach Hause. Der eine sagte zum andern: 'Der alte Mann (Edschu) ging heute in anderer Richtung als sonst den Weg zwischen den Feldern. Ich sah es an seiner Pfeife und an seinem Stock.'

Der andere Freund sagte: 'Du irrst dich; er ging in derselben Richtung wie sonst, ich sah es an seinen Schritten.'

Der erste sagte: 'Es ist nicht wahr; ich habe die Pfeife und den Stock zu deutlich gesehen. Auch hatte er heute nicht eine schwarze, sondern eine weisse Kappe auf.'

Der andere sagte: 'Du musst blind sein, oder du hast geschlafen; er hatte eine rote Kappe auf.'

Der erste sagte: 'Du musst heute morgen schon Palmwein getrunken haben, dass du weder die Farbe, noch die Richtung gesehen hast.'

Der andere sagte: 'Ich habe heute noch keinen Palmwein gesehen. Du scheinst mir aber verrückt zu sein!'

Der erste sagte: 'Das lügst du alles, um mich zu kränken.'

Der andere sagte: 'Du bist ein Lügner! Ich habe es schon sonst gesehen!'

Der eine zog sein Messer und schlug auf den anderen ein. Der andere bekam eine Wunde. Er zog sein Messer und schlug es dem einen über den Kopf. Beide liefen fort. Beide bluteten, als sie in der Stadt ankamen. Die Leute sahen es. Die Leute sagten: 'Die beiden Freunde sind überfallen worden, es kommt Krieg!'

Der eine sagte: 'Nein, der Lügner ist nicht mein Freund!'

Der andere sagte: 'Glaubt dem Lügner nur kein Wort. Wenn er den Mund auf tut, fliegen die Lügen heraus.'

Edschu war inzwischen zum König der Stadt gegangen. Er sagte zum König: 'Frage doch nur einmal die beiden Freunde, was sie haben; sie haben sich die Köpfe mit Messern blutig geschlagen! Ruft sie!'

Die beiden Freunde wurden gerufen. Die beiden Freunde kamen. Der König fragte sie: 'Ihr seid beide in einem schlechten Zustande. Wie seid ihr in Streit geraten?'

Die beiden sagten: 'Wir sind darüber in Streit geraten, was den Weg zwischen unseren Feldern hingegangen ist.'

Der König fragte: 'Wieviele Leute gingen denn über euren Feldweg?'

'Es war ein Mann, der jeden Tag denselben Weg geht. Er ging heute in einer anderen Richtung und hatte statt einer schwarzen Kappe eine weisse auf!', sagte der eine Freund.

Der andere rief: 'Er lügt! Der Mann hatte eine rote Kappe auf und ging in derselben Richtung wie sonst!'

Der König fragte: 'Wer kennt den alten Mann?'

Edschu sagte: 'Ich bin es selbst gewesen. Die beiden streiten sich nur, weil ich es wollte.'

Edschu zog seine Mütze hervor und sagte: 'Ich habe diese Mütze aufgesetzt. Sie ist auf der einen Seite rot, auf der anderen weiss. Vorn grün, hinten schwarz. Jeder sah mich auf seiner Seite anders. Ich steckte meine Pfeife in den Nacken. So gingen meine Schritte nach der einen Seite, mein Anblick aber nach der anderen Seite. Die beiden Freunde mussten sich streiten. Das habe ich getan! Streit verbreiten ist meine grösste Freude²⁶³!'"

Eshu schreckt die beiden Freunde aus ihrer trügerischen Sicherheit auf. Einer, so lehrt der Mythos, steht hinter dem Streit, der im Bereich der politischen Erfahrung unvermeidlich ist. Eshu weist, indem er Zwistigkeiten verbreitet, auf die Notwendigkeit der Hinwendung zur göttlichen Einheit hin. Er handelt so, dass alle Schemata, alle Ordnungen und Regeln der Gesellschaft sich letztlich zur Lösung des Konflikts als untauglich erweisen müssen. So erwirkt er, dass die Menschen nichtmehr an ihren Verstand, sondern an ihn und seine Macht glauben. Die Yoruba erfassen diese Funktion des Gottes sehr genau, wenn sie ihn den Götterboten nennen: Eshu führt den Menschen in paradoxe Situationen und öffnet ihm dadurch den Blick zum Himmel. Eshu hat den Menschen die lebensnotwendigen Dinge gebracht: die Sonne, den Mond und das Ifa-Orakel. Er ist der Anführer jener 16köpfigen Göttergruppe, deren Mutter nach einer im Küstengebiet erzählten Legende Odudua ist. Aber Eshu ist nicht Götterkönig, sondern vielmehr der "Anordner und Obermarschall...", (der) für die Ordnung auf dem yorubischen Olymp Sorge trägt²⁶⁴."

Das Odu-Eshu, das grosse Fest des unfriedenstiftenden Gottes, findet nach unserer Zeitrechnung etwa Ende Juni oder Anfang Juli statt. Der wesentlichste Akt scheint "in der Errichtung einer neuen, holzgeschnittenen Edschustatue zu bestehen. Der Ile-sude, der Oberherr der Stadt, bringt dann die Figur selbst an ihre Stelle, hebt sie mehrfach ... (rituell) empor und stellt sie dahin, wo die alte Figur inzwischen entfernt wurde. Die neue Edschufigur empfängt ein kleines Beil, über die Schulter gelegt, und einen Kauribehang. Sie ist für ein Jahr höchstes Heiligtum der Familie. Inzwischen wird die entfernte alte Figur des vorigen Jahres irgendeinem neugeborenen Kinde aus angesehener Edschufamilie anvertraut. Die Figur ist für das ganze Leben dieses Menschenkindes sein erstes Heiligtum. Wenn dieses Fest stattgefunden hat, werden die Tage kürzer. Würde das Fest nicht gefeiert, so würde keine Nacht kommen. Man sieht also, das ist das Fest der Sonnenwendede²⁶⁵."

b. In den Schocks, die Eshu vermittelt, findet der Mensch den Keim des Sinns. Nun wird die Vorstellung von diesem Gott hinübergetragen nach Amerika, wo die Westernisation ihre Kindheit als Sklaverhalterin verbringt. Hier ist die Einheit, aus der heraus der Afrikaner lebt²⁶⁶, schon längst zerbrochen. Längst ist hier jene eigentümlich doppelgesichtige Angst an die Stelle der Furcht vor Eshu getreten: Der Gültigkeitsanspruch des Alltagsbewusstseins ist gestiegen. An die Seite der Gottesfurcht ist die 'böse Angst' getreten, die 'aus dem Zweifel stammt', ob Gott "ist oder nicht. Die wahre Angst entstammt dem Glauben, die falsche dem Zweifel. Die wahre Angst ist der Hoffnung verbunden, weil sie vom Glauben gezeugt ist und man zu Gott hofft, an den man glaubt; die böse ist der Verzweiflung verbunden, weil man den Gott fürchtet, an den man nicht glaubt. Die einen fürchten, ihn zu verlieren, die andern fürchten, ihn zu finden²⁶⁷."

Der Widerstand, den Eshu überwinden muss, um seine Gläubigen an den Rand der Verzweiflung, der Angst und des Entsetzens führen zu können, wächst mit zunehmender Komplexität der Gesellschaft, in der diese leben. Deshalb wird Eshu in Brasilien brutal. Wer von ihm besessen ist, fällt vielfach durch gänzlich asoziales und ausgesprochen abstoßendes Verhalten auf: Eshu führt beispielsweise mit besonderer Vorliebe lebenden Hühnern lange Stilettos in den Hals ein und rührt dann so lange im Körper des Vogels herum, bis dieser erbärmlich verendet. Eshu ist wild und unzivilisiert, sagt das - nunmehr aufgeklärte - Bewusstsein der Afro-Brasilianer. Mit demselben Recht könnte freilich Eshu sagen: Ihr seid aus dem einheitlichen Kosmos herausgefallen. Ich muss euch erschrecken, damit ihr von den Irrwegen der Zivilisation abkommt; tatsächlich ist ja Eshu auch der Herr der Wege. In der Umbanda wird ihm mit Vorliebe an Kreuzwegen geopfert.

c. In der modernen Umbanda vermischen sich afrikanische mit europäisch-spiritistischen²⁶⁸ Vorstellungen. "Wegen der spiritistischen Ueberformung der Tranceerfahrung und der Geisterwelt kann auch die Umbanda in einem weiteren Sinn zum Spiritismus gezählt werden. Die enge Beziehung der Umbanda zum kardecistischen Spiritismus schafft ein Geflecht von Uebergangsformen, das man als 'mediumistisches Kontinuum' bezeichnet hat²⁶⁹."

Der kardecistische Spiritismus fordert die afrikanische Religion heraus. Das ursprüngliche Gedankengut der afrikanstämmigen Neger wird - durchaus im Sinne der Conquistadores und Sklavenhalter - mehr und mehr als barbarisch abgetan. An die Stelle der Sehnsucht nach Afrika tritt die Behauptung vom hohen esoterischen Ursprung der Umbanda in den Religionen des alten Indien oder Aegypten. "Trotz aller Meinungsverschiedenheiten im einzelnen war der erste Umbandistenkongress über die hohe göttliche Herkunft einig, die die Umbanda an die Seite der Weltreli-

gionen stelle und ihre Mission begründe²⁷⁰."

Kein Orisha ist von diesem Aufklärungsprozess so sehr betroffen wie Eshu. Er wird in der offiziellen umbandistischen Sicht immer mehr zu dem, wozu ihn schon die christlichen Missionare in Westafrika machen wollten: zum Inbegriff des Rohen, Geistlosen und Bösen; zum Teufel selbst. Die folgende Beschreibung einer umbandistischen Kultfeier macht deutlich, worauf diese Entwicklung im einzelnen hinzielt:

"Pôrto Alegre, Rua João Alfredo 261, 23. Oktober 1964. Einfacher Raum. An der Wand eine Christusfigur mit der Inschrift 'Salve Oxalá!' Weitere Wandsprüche: 'Umbanda hat als Regel das Naturgesetz. Unsere Prinzipien: Gleichheit, Brüderlichkeit, Liebe. Unsere Früchte: Tugend, soziales Verhalten (sociabilidade), Fortschritt. Unser Ziel: Das Glück des Menschengeschlechts.'- 'Umbanda verkörpert in seinen sieben grossen ORIXÁ alle kosmischen Manifestationen.'-'Die sieben Säulen des Umbandismus: Individualität, Unsterblichkeit, Reinkarnation, Ursache und Wirkung, Kommunikation mit den Geistern, Pluralität der bewohnten Welten.' ('Ursache' und 'Wirkung' sind offenbar als unverbundene Grössen betrachtet...)- Ausser ein paar Bildern enthält der Raum sonst nichts Charakteristisches. Es sind weder Altar noch sonstige Kultgegenstände vorhanden. Auf 2 Bankreihen sitzen etwa 30 Teilnehmer. Im Hintergrund ein Tisch²⁷¹, an dem 3 Männer und eine Frau eine Art Podiumsgespräch beginnen. Das Thema: Können Tieropfer Menschen reinigen? Die Höhenlage des Gesprächs ist erstaunlich. Zumindest einer der Beteiligten scheint akademische Bildung zu besitzen. Die Ausführungen münden in eine eigenwillige Exegese von Joh.2,13-16 (Jesus treibt die Viehhändler mit ihren Tieren aus dem Tempel, erklärt sich also gegen das Tieropfer und für eine vergeistigte Form des Gottesdienstes). Nach dem einleitenden Gespräch

eröffnet die Leiterin die eigentliche Sitzung mit einer Ansprache. Einige Kernsätze:

'Wir tragen die Fahne der Liebe (caridade).' 'Wir folgen unseren Schutzgeistern.'-'Denkt an eure Brüder im Astralraum (plano astral).'- 'Es müssen die geistigen Schwingungen entstehen (ambiente vibratório, sintonia), die uns mit der Geisterwelt verbinden.'-'Konzentriert euch auf den geopferten Christus'..-'Wir müssen unsere Botschaft zu den ärmeren Brüdern bringen.'-'Gott und Jesus und unsere Herrin (nossa senhora) mögen uns schützen.'-Nach der Ansprache folgt längere Stille. 7 Medien nehmen neben der Leiterin am Tisch Platz.

Leiterin: 'Wir wollen unsere Gedanken erheben' (Gebet an Maria, 'unsere geistige Mutter', gerichtet).

Medium 1: 'Ich wollte gar nicht hereinkommen...'

L.: 'Weisst du, dass du ein körperloses Wesen bist?' (Es folgen katechismusartige Ausführungen, in denen die kardecistische Lehre von der Reinkarnation und der Entwicklung der Geister entfaltet wird).

M.1: 'Es ist nicht meine Schuld. Die Schuld trug der, der mich betrog.'

L.: 'Wir sind doch keine Automaten! Die Schuld trägtst du selbst. Doch es ist noch Zeit, umzukehren.'

M.1: (weint)

L.: (betet für den 'leidenden Geist')

M.2: 'Der Friede Gottes und die Liebe Jesu sei mit euch. Unser Vaterland ist in grosser Gefahr...Furchtbare Dinge werden geschehen. (Es folgen Mahnungen). Dass der Friede Gottes und die magnetischen Kräfte unserer Schutzgeister uns bewahren mögen!'

M.3: 'Hört auf die Ratschläge des Höchsten! Hört auf die gebenedeite FALANGE, die euch schützt! Gott möge euch Klarheit schenken!'

M.4: 'Diese eure Kirche ist so eigentümlich!'

L.: 'Sieh hier das Evangelium! (Zeigt Allan Kardecs 'O

Evangelho segundo o Espiritismo'. Darauf die übliche Geisterkatechese.) Du bist in einem Medium inkorporiert...Warte nicht auf einen Himmel, der nicht in dir ist. Jetzt suche deinen Schutzengel, damit du erfährst, was du tun musst, um dich weiterzuentwickeln!'

- M.4: 'Ich war reich, unermesslich reich...'
- L.: 'Hast du nicht in der Kirche...von dem reichen Jüngling gehört, wie schwer es ist, dass ein Reicher in das Himmelreich kommt?'
- M.4: 'Ich war eine Marien Tochter²⁷².'
- L.: (übliche Katechisierung)
- M.1: 'Hier ist alles voller Würmer...'
- L.: 'Jetzt bist du in einer spiritistischen Sitzung. Der Vater gibt dir eine neue Chance. Du musst fort-schreiten, Liebe üben!'
- M.1: 'Ich habe Liebe erfahren...'
- L.: 'Nicht die wahre Liebe.'
- M.1: 'Ich vergebe dem, der mir so viel Böses getan hat.'
- L.: 'Gott sei Dank!'
- M.3: (unter wilden Gebärden, schreiend): 'Ich bin EXU CAVEIRA. Lebe auf den Friedhöfen. Ich muss eure Arbeit²⁷³ respektieren. Ich wurde von einer Frau angerufen. Sie ist hier. Bleibt ihr doch in eurer Welt - ich in meiner. Mein Platz ist nicht hier.'
- L.: 'Eines Tages wirst auch du frei werden.'
- M.5: 'Lass mich in Frieden. Ich will nichts mit deinem Evangelium zu tun haben. Alles, was du mir sagen willst, weiss ich schon. Diese Frau ist in meiner Gewalt. Wir sind 3362 EXU CAVEIRA.'
- L.: 'Du kennst nicht die Freude des Evangeliums. Gestattest du mir, das Vaterunser zu beten?'
- M.5: 'Komm mir nicht mit deinem Vaterunser...Ich bin hier gegen den Willen des Mediums hergekommen.'
- L.: (betet ein Vaterunser)
- M.6: 'Bekommt man bei euch hier gar nichts? Keinen

- Schnaps, keine Zigarren?'
- L.: 'Hier ist es anders. Wir müssen fortschreiten, uns läutern. Warst du schon einmal inkarniert? Versuche, dich zu erinnern! Du bist hier, um aufgeklärt zu werden. Dieser Bruder leiht dir gutwillig seine Stimme...'
- M.6: (weint bitterlich)
- L.: 'Siehst du uns?'
- M.7: (lacht schallend)
- L.: 'Du lachst, doch deine Lage ist ernst. Du wirst in die Gewalt immer tiefer stehender Geister geraten²⁷⁴.'
- M.7: (lacht weiter)
- L.: (hält die offenen Handflächen vor das Gesicht von M.7): 'Kennst du dieses?'
- M.7: 'Ich habe Angst'(stöhnt auf). 'Warum zeigst du mir das?'
- L.: 'Es ist nötig, damit du die Wahrheit erkennst' (es folgt Katechisierung).
- M.2: (betet für die Geister, 'die nicht die Lehre unseres Vaters kennen')²⁷⁵."

Nicht zufälligerweise taucht während der hier beschriebenen Kultfeier Eshu Caveira auf. Die beschriebene Umbanda-gruppe steht unter starkem spiritistischem Einfluss. In orthodoxen kardecistischen Mediensitzungen aber erscheinen ausschliesslich Geister Verstorbener. Der Auftritt des Eshu ist daher "als ein berechnetes Skandalon zu werten. An einem Modellfall sollen die primitiven, 'zurückgebliebenen' Geister..., denen so viele unwissende (d.h. dem Kardecismus fernstehende; Anm.J.v.I.) Umbandisten anhängen, diskriminiert und als Feinde des Evangeliums angeprangert werden²⁷⁶."

d. Die Verteufelung Eshus liegt durchaus im Interesse der christlichen Missionare. Schon bevor Eshu nach Brasilien kam, war er durch die Kündler der christlichen Botschaft dem Teufel assimiliert worden. Aber nachdem wir wissen, welche eminent wichtige Rolle der Teufel seit je her - und nicht nur zu Walpurgis - im religiösen Untergrund Europas spielte, erstaunt es uns nicht, dass der Glaube an Eshu und seine Macht letztlich allen missionarischen Bemühungen der Christen und der Kardecisten zum Trotz überlebte.

"Der nach der umbandistischen Lehre ausgemerzte 'Rest' magischer Praktiken lebt nämlich unter der Bezeichnung Quimbanda...ungebrochen weiter. Und obwohl von der Doktrin der Umbanda her 'Quimbanda' als Schimpfwort gilt, verzichten doch die meisten Umbandisten nicht auf die gewohnten Hilfen der als besonders mächtig geltenden Geister der Quimbanda. Häufig schliesst sich unmittelbar an die (Umbanda-Kulte)...eine Quimbanda-Sitzung an. Eine konzipiantere Richtung der Umbandisten macht Zugeständnisse hinsichtlich der Ueberreste aus der Vergangenheit und rechtfertigt sie mit der dem Spiritismus entlehnten Vorstellung der Evolution als eines allmählichen Fortschritts zur Vollkommenheit²⁷⁷."

Eshu leistet seinen Beitrag zur Sinnstiftung im Leben vieler Umbandisten. Der politischen Erfahrung, dass der Glaube an Eshu einem unweigerlich den Ruf der Rückständigkeit einträgt, steht die religiöse gegenüber: Eshu tut wohl und heilt.

In stark kardecistisch beeinflussten Kultgruppen wird Eshu verteufelt. Wo hingegen die afrikanische Tradition sich noch stärker gegen die europäische durchzusetzen vermag, wird der Eshu-Kult innerhalb der religiösen Feierlichkeiten isoliert, d.h. es finden gesonderte Eshu-Sessionen statt. Die Eshu-Rituale sind nun freilich "von ganz besonderer Bedeutung, da sie den wenig evoluierten Geistern grosszügig Gelegenheit zur Inkorporation (bieten) ...und dadurch...(verhindern), dass...(diese) in den üb-

rigen Sessionen ungebeten auftreten und Unruhe stiften. Es wird deshalb häufig geradezu darauf gedrungen, dass im Laufe der...(Eshu-Sessionen) jedes der anwesenden ausgebildeten Medien wenigstens für kurze Zeit seinen...(Eshu) verkörpert²⁷⁸." Denn was will es sagen, wenn die Eshus als 'unterentwickelte Geister aus dem Bereich des aufklärten und zivilisierten Spiritismus verbannt werden? Sie sind die Geister des afrikanischen Bewusstseins. Ihre Trance ist die Pille gegen die Frustration, die das Leben in der brasilianischen Zivilisation unweigerlich einträgt. Hier, in der Eshu-Session, bricht jene Spannung durch und kann handelnd bewältigt werden, die durch das Leben in der Grossstadt notwendigerweise hervorgebracht wird. Denn das Problem, dem wir hier auf die Spur gekommen sind, stellt sich nicht nur dem Afrobrasilianer: Die Scharrbewegungen der nach hinten verkrampften Hände, die Eshu-Besessene oft ausführen, sehen den Bewegungsabläufen europäischer Jugendlicher, die zu Punk-Rock-Klängen den Poco tanzen, überaus ähnlich.

Was den traditionellen westafrikanischen vom modernen brasilianischen Eshu-Kult unterscheidet, ist im wesentlichen die Spannung, die hier und dort durch das Auftreten des Gottes erzeugt wird. Hier, in der Umbanda, herrscht während der Eshu-Session, vergleichen wir sie mit anderen Kulthandlungen, "eine weit grössere Spannung, etwa so wie zu Beginn eines verbotenen, gefährlichen Spiels... (Stärker) als bei den anderen Entitäten der Umbanda weisen schon die Namen und Lieder der Exus auf deren Qualitäten hin: Es dominiert das Leichtsinnige, moralisch Verwerfliche, Beängstigende, Erschreckende. Selbst manche Medien sehen der bevorstehenden Inkorporation mit bedeutend weniger Ruhe entgegen als normalerweise, weil die Konvulsionen und allgemeinen Bewegungsentgleisungen vor- und nachher bedeutend heftiger und gefährlicher sind und weil sie nicht wissen, was Exu mit ihrem Körper und durch ihn wieder alles anstellen wird²⁷⁹."

'Spannung' ist der Schlüsselbegriff des nun folgenden Teils der Untersuchung. Je höher die Spannung in den Drähten des Lebens ist, desto stärker müssen diese an den Masten, deren Fundamente in der Gesellschaft vermauert sind, isoliert werden. Setzen wir nun 'Spannung' mit 'rituellem Wert' gleich, so können wir sagen: Je komplexer die Gesellschaft ist und je dogmatischer die Geschlossenheit des Alltagsbewusstseins verkündet werden muss, desto höher steigt der rituelle Wert der wenigen Handlungen, in denen die Menschen einen Sinn finden und durch die sie ihr Leben bewältigen können. Zugleich muss diese Handlung nun aber, um von der Gesellschaft nicht verboten und sanktioniert zu werden, von den alltäglichen Aktivitäten isoliert werden. Es ist einzig und allein das Ringen um allgemeine Anerkennung, das in der gegenwärtigen Entwicklung der Umbanda einerseits zur Uebernahme europäisch-spiritistischer Rituale und andererseits zur Isolation des Eshu-Kults führt.

e. Es ist die Bestimmung des Menschen, über sich selbst hinauszugehen. Das Bewusstsein, dessen Grenzen nichtmehr überschritten werden müssen, weil es keine Grenzen mehr hat, liegt fern von allen uns bekannten Formen des Alltagsbewusstseins. Es gibt Gesellschaften und Kulturen, die dieser Tatsache dadurch Rechnung tragen, dass sie den Menschen den zeitweiligen Austritt aus der Welt und dem Bewusstsein des Alltags ermöglichen. Andere tun das nur noch scheinbar, etwa indem sie am Sonntag in der Kirche Messen oder Gottesdienste veranstalten. Alles, was in diesen Ritualen zum Ausdruck gebracht wird, macht uns glauben, sie erfüllten mindestens die Funktion, die wir etwa den Stammesinitiationen zuschreiben: Kommet her zu uns, die ihr mühselig und beladen seid, die ihr das sinnlose Herumhetzen in der säkularen Grossstadt nichtmehr ertragen könnt, etc - wir wollen euch Ruhe geben. Aber aus der Ruhe ist blosser Beruhigung geworden. Die Ruhe nämlich, die

Jesus von Nazareth meinte, geht der Gesellschaft aus Mark. Jakob Boenme und alle anderen, die sie erlebten, erfuhren es wohl.

Unter der Spannung oder dem rituellen Wert einer Handlung verstehe ich das Mass ihrer Unvereinbarkeit mit den Dogmen des Alltags. Wenn Yvonne an einem Werktag Wäsche aufhängt, so ist die Spannung ihrer Handlung gleich Null. Tue ich dasselbe als Mann, trete ich - in Zürich, 1979 - noch immer in ein etwas gespanntes Verhältnis zu meiner gesellschaftlichen Umwelt. Rauche ich dazu einen joint, wird die Spannung bereits so gross, dass sie die Reizschwelle, die durch Verbote markiert wird, überschreitet. Und hänge ich nun schliesslich statt der Wäschestücke Bankprokuristen auf, die lebendigen Leibes gefesselt im Waschkorb liegen, so falle ich vollends aus dem Rahmen gesellschaftlicher Normen heraus: Ich werde verhaftet, isoliert. Und weil ich die Isolation, die Strafe fürchte, suche ich in kluger Vorsorge die Isolation lieber selber. Der joint, der Gruppensex, das Laster und das Verbrechen existieren im Heimlichen. Eshu, die Hexen, die Huren und die Fixer gingen in den Untergrund. Sie alle überschritten in ihren Handlungen jenes Mass an Spannung, das die Gesellschaft toleriert.

Sogleich müssen wir nun aber bei jenen Handlungen, deren ritueller Wert das gesellschaftlich zugelassene Mass überschreiten, zwei Arten unterscheiden: Die einen können als Alternativen zu den konformen Handlungen, die ändern nur als praktizierte Kritik an den sozialen Normen verstanden werden. Die Voraussetzungen der rituell hochwertigen Handlungen im Handel auf ihren Beitrag zur menschlichen Entwicklung kann daher nicht durchwegs dieselbe sein. Der römische Legionär, der den kreiszeichnenden Archimedes umlegte, verdiente seine Strafe. Der Terrorist, der letzte Woche in der BRD erschossen wurde...naja, darüber muss man reden. Wilhelm Tell schliesslich, das war mindestens bis vor wenigen Jahren unbestritten, ging zu Recht straffrei aus.

Die Spannung des Eshu-Kults stieg in Brasilien gegenüber Afrika an. Wir könnten freilich ebenso gut sagen: Die Spannung der modernen brasilianischen Gesellschaft ist geringer, ihr sakrales Niveau²⁸⁰ liegt tiefer als dasjenige der traditionellen Yoruba-Gesellschaft.

Was die früher herangezogenen Materialien betrifft, leuchtet uns nun ein, dass Alchemisten und Surrealisten notwendigerweise eine Arkandisziplin aufbauen mussten. Gerade weil diese Aussenseiter so hervorragende Beiträge zur Entwicklung des Menschen anzubieten hatten, wurden sie in den Untergrund verbannt. Was unsere jetzige Situation betrifft, heisst das: Der Sinn, der der Westernisation nach und nach durch die Maschen gegangen ist, kann sich nur im Untergrund erhalten haben und muss deshalb auch hier gesucht werden. Denn der Sinn liegt stets in der Durchbrechung des alltäglichen Bewusstseinshorizonts, wie die Tradition ihn gezeichnet und befestigt hat. Da dieses Bewusstsein selber ferner von keiner Handlung weiss²⁸¹, durch die es selbst durchbrochen und überschritten werden könnte, muss diese notwendige, allein wirklich sinnvolle Handlung woanders gesucht werden. Was liegt nun näher als die Annahme, dass sich Orden, Bruderschaften, Gangs und Subkulturen gerade um solche Handlungen bilden?

Eine Kultur kann das Leben der Menschen nichtmehr deuten. Sie ist sinnlos geworden. Nun wird irgendwo, in der Alchemistenküche, auf dem Bocksberg, in der Kommune oder im pariser Strassencafé ein neuer Keim zu neuem Sinn entdeckt. Sogleich eilen Sinnhungrige herbei- und hinter ihnen her schon die umstürzewitternden Politiker, die dogmenverteidigenden Prediger und die Polizisten mit Knüppel und Tränengas. Eine solche Szene genügt für Jahrzehnte. Man weiss, was man öffentlich, und was man heimlich zu tun hat...Denn das ist das wahrhaft Unheimliche an der Westernisation: Ich behaupte, es gibt in ganz Zürich keinen einzigen Menschen, der seinen Nachbarn alles erzählen kann, was er in seinem Alltag so alles tut. Die Stadt hat um die 500 000 Einwohner: 500 000 Dr. Jeckill's und ebensoviele Mr. Hyde's.

f. Es gibt Stufen der Isolation einer Handlung. Wenn ich einen Bekannten in der Strafanstalt Regensdorf besuche, muss ich eine ganze Reihe spezifischer Handlungen ausführen, um überhaupt zu ihm zu gelangen. Unsere Unterhaltung kann nur zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort stattfinden. Indem die Gesellschaft ein Individuum (aufgrund seiner rituell zu hochwertigen Handlung) isoliert, ritualisiert sie den Umgang mit ihm. Eine Gruppe, deren spezifischen Handlungen ein hohes Mass an Unvereinbarkeit mit den Dogmen des Alltags aufweisen, geht in die Isolation, schliesst die Türen und sagt: Hereinkommen darf nur, wer die und die Bedingungen erfüllt, kurz: wer sich an das Ritual hält. Denn nur dadurch ist gewährleistet, dass der Sinn in der Isolation bewahrt werden kann: Wer durch das Ritual hereingekommen ist, wer sich hat initiieren lassen, ist dadurch gewissermassen schon 'mitschuldig' geworden und daher selbst an der Wahrung des Geheimnisses interessiert, ja, auf diese angewiesen.

2. Nañiguismo

"so n'es fescht in üsara stadt
das finden alli so huara glatt
do kamma fröhlich si
do kamma lustig si
do simmer immer gern derbi
do trinkemer amigs wi
bis mer nümma rächt könn gseh
was eim im räscht vom johr
no alles könnti gscheh."

W. Lietha

a. Wo, wie das im Zuge der Sklavendeportationen in Mittel- und Südamerika der Fall war, zwei Kulturen mit je bedeutenden geheimbündischen Traditionen zusammentreffen, scheint die Entstehung neuer Bünde auf der Hand zu liegen. Die Entwicklung geheimer Gesellschaften im Raum des afro-amerikanischen Synkretismus aber blieb aus...Mit einer Ausnahme, die auch hier die Regel bestätigt: die Geheimgesellschaft der Nánigos. Die eine Wurzel des cubanischen Nañiguismo bildet die westafrikanische Ekué-Gesellschaft²⁸². Wie die Egungun-Gesellschaft der Yoruba hat diese die Aufgabe, "das Band herzustellen zwischen den Lebenden und den Gestorbenen²⁸³", die in Afrika keine Toten sind²⁸⁴. Eine der sozialen Pflichten beider Bünde besteht darin, die Hinterbliebenen nach der Beerdigung zu betrauern und zu trösten.

Zum andern wurzelt der Nañiguismo in der europäisch-amerikanischen Esoterik, insbesondere in der Freimaurerei und den Legenden, die sich um diese ranken. Ortiz²⁸⁶ nennt den Nañiguismo sogar ausdrücklich "eine Art Freimaurerei, der nur Eingeweihte, Verschworene und solche angehören können, die ein Gelübde abgelegt haben". "Frauen gehören (ihm) nicht an."

Jahn hat den Geheimkult der Nánigos, der von Mitternacht

bis in die Morgenstunden dauert, im einzelnen beschrieben²⁸⁶. Das Opfer, das im Zentrum des Rituals dargebracht wird, gilt dem Ekué, dem grossen Mysterium, dem grossen Geheimnisvollen, der stets unsichtbar bleibt und nur seine Leopardenstimme erschallen lässt. Eku heisst 'Tod' auf Yoruba; der Ekué ist der Tod, und der Novize ist, nachdem er vom Blut des Opfertieres getrunken hat, in den Kreis der 'Brüder im Tode' aufgenommen. Die Furcht, mit der der Opferpriester (genannt 'Henker'!) seines Amtes waldet, erinnert an die griechischen Kabiren-Mysterien - mehr jedenfalls als an afrikanisches Todesverständnis. Und wie in Eleusis werden dem Numen die Hoden des Opfertieres dargebracht, bevor dem Kandidaten die Binde von den Augen genommen wird. Erst jetzt ist er ein 'renatus', ein Wiedergeborener, dem man die heiligen Kultgeräte zeigen darf.

Aber nicht ihr geheimes, nächtliches Ritual, sondern ihr gelegentliches Auftauchen in der Öffentlichkeit, am Dreikönigstag, am Carnaval oder irgendwann durchs Jahr hat die Nánigos bekannt gemacht. "Da zieht so eine Nánigo-Gruppe...einher, deren einzelne Mitglieder einander Ekobio..., Freund oder Bruder nennen, im Volksmund aber diabolitos (Teufelchen) heissen: Kobolde, Frauen- und Kinderschreck²⁸⁷." Dabei tragen die Nánigos Masken und tanzen. In Afrika sind die Masken in verschiedene religiöse und soziale Kategorien geschieden - in Cuba sind Masken Masken und gehören zum Carnaval.

Dabei braucht es sich nicht unbedingt um eine Zerfallerscheinung zu handeln²⁸⁸. Wenn die Nánigos maskiert auf die Strasse gehen um Frauen und Kinder zu erschrecken, sind sie vielleicht nicht nur nicht dekadent, sondern möglicherweise nichteinmal amerikanisch. Denn im Nebeneinander von tragischem Kultgeschehen und karnevaleskem Spass mag sich doch noch das afrikanisch-ambivalente Verhältnis zum Tod spiegeln.

Ob der Nafiguismo heute noch besteht, oder ob seine Tänze in die Folklore eingegangen sind, weiss ich nicht. Er entstand wohl unter anderem, weil die Santería im Gegensatz zum Voodoo keine Geister oder Götter des Todes verehrt. Baron Samedi und die Guédé haben hier ihr eigenes Ritual. Sind sie - ähnlich wie in der Umbanda - im Zuge der modernistischen Aufklärung aus den religiösen Begegnungen verstossen worden, weil die Religion um ihretwillen immer wieder ins Schussfeld der christlichen - und in Brasilien überdies auch der spiritistischen - Kritik geriet? Vielleicht waren sie nie so sehr in die Religion integriert wie im Voodoo. Der Nafiguismo hat sich jedenfalls der Totengötter und ihrer Rituale angenommen. Aber nach demselben Schema hätte sich auch in Brasilien, wo die Eshu-Rituale in den verketzerten Quimbanda- und Macumba-Gemeinden ein trauriges Schattendasein fristen, eine (echte) Geheimgesellschaft bilden können, ja bilden müssen. Doch die Bildung eines solchen Bundes blieb aus: in Brasilien wie auf Haiti und auf Trinidad. Zu fragen bleibt: warum?

Die einfachste Antwort lautet: Als die Negersklaven nach Haiti, Cuba, Trinidad und Brasilien eingeführt wurden, sahen sie sich mit einer - ihnen gegenüber völlig verschlossenen - Gesellschaft der Weissen konfrontiert. Sie durften die Kirchen der Herren nicht einmal zum Gottesdienst betreten und wurden schon gar nicht in Freimaurerlogen aufgenommen. (Noch heute sind die amerikanischen Freimaurer in weisse und schwarze Logen aufgeteilt...) Wenigstens in Brasilien fanden die Eingeschleppten dank der wenig rassistischen Kolonialpolitik der Portugiesen als Sklaven zwar verschiedentlich persönlichen Kontakt zu ihren weissen Besitzern. Insbesondere durften junge Afrikanerinnen darauf hoffen, von ihren Brotherrn als Zweit- oder Drittfrauen auserkoren zu werden. Aber damit waren sie noch bei weitem nicht in die Gesellschaft inte-

griert, und insbesondere fiel nach dem endgültigen Verbot der Sklaverei (Brasilien: nach 1830) auch diese Möglichkeit dahin. Die einzige Gruppe, aus der die Neger von Haiti bis Porto Alegre niemals verstossen werden konnten, war und ist die Gruppe der Neger. Was also liegt näher, als dass sie sich hier nach dem exklusiven Muster der weissen Gesellschaft organisierten? Die afro-amerikanischen Religionen sind Geheimbünde: Unter äusserem Druck - und unter dem inneren Druck der drohenden Vereinsamung - schlossen sich die Neger zusammen, um in geheimbündischer Solidarität der freimaurerisch-kirchlichen Phalanx der Weissen entgegentreten zu können. Oder kürzer: um sich mit dem eigenen Geheimnis in der Tasche über den Ausschluss von den 'weissen' Mysterien hinwegzuträsten.

Diese Antwort ist falsch. Zwar waren und sind viele Kirchen und alle Logen den Weissen vorbehalten. Den besten Beweis für die rassen- und klassenorientierte Selektion der Freimaurer liefert die Tatsache, dass nach dem Aufstand der Sklaven gegen die weissen Herren Haitis alle Logenräumlichkeiten der Freimaurer leer zurückblieben. Schwarze Freimaurer hätten wohl bleiben dürfen wo sie waren. Aber es gab keine schwarzen Freimaurer.

Ferner ist auch richtig, dass die afro-amerikanischen Religionen in vielem geheimbundähnliche Züge aufweisen. Je geschlossener die Kultgruppe - d.h. je einheitlicher die Rassen- oder Klassenzugehörigkeit ihrer Mitglieder - desto deutlicher treten diese Züge hervor. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass der Macumbeiro sich verpflichtet fühlt, für seine Anhänger notfalls in allen Belangen zu sorgen. Auf Hilfe nicht allein vom Priester, aber von den Mitgläubigen darf auch der Angehörige der Cadomblé-Gemeinde hoffen. R. Bastide²⁸⁹ schreibt wörtlich: "Wenn die Priester oder Priesterinnen absolute Autorität über die Mitglieder der Bruderschaft ausüben..., haben sie diesen gegenüber auch Pflichten zu erfüllen - in Form von finanzieller und moralischer Hilfe - wodurch der Cadomblé den Charakter einer heimlichen Hilfsorganisation für ganz

Bahia gewinnt..., in der sich der afrikanische Gemeinschaftssinn erhält²⁹⁰." Daran ist nicht zu zweifeln - hingegen nennt Bastide den Cadomblé zu Unrecht eine Bruderschaft, denn das ist er genauso wenig wie der Voodoo, das Urchristentum oder die Macumba, welchletzte aus den genannten Gründen die wohl geschlossensten Kultgruppen aufweist. Drei Argumente sollen genügen, um diese These zu stützen:

(1.) Die afro-amerikanischen Religionen stellen keine Aufnahme-Bedingungen. Die Umbanda betreibt sogar Mission. Der geschlossene, ja private Charakter der Macumba ist keine Konsequenz ihrer Lehre, sondern eine Folge ihrer niedrigen sozialen Stellung.

(2.) Die afro-amerikanischen Kultzentren bilden untereinander kein geheimes Kommunikationsnetz, zwischen dessen Knoten die Eingeweihten frei zirkulieren können. Insbesondere in Brasilien versuchen die Kultleiter nach Möglichkeit zu verhindern, dass die Glieder ihres terreiros an den Kulte anderer Babalorixas teilnehmen, denn jeder von diesen praktiziert die Religion in etwas anderer Form - bald mit afrikanistischer, bald mit indianistischer, bald mit kardinistischer Tendenz - und muss stets befürchten, Mitglieder an einen anderen Priester, dessen Kult eindrucklicher ist, zu verlieren. Die afro-amerikanischen Kultgemeinden gleichen mehr Familien, die einander ungern in die Küche blicken lassen, als Kultstätten eines Geheimbundes, die gegeneinander offen, aber gegen die profane Welt hin geschlossen sind. Sie vertuschen ihre Praktiken eher voreinander als vor interessierten Nicht-Anhängern.

(3.) Das wichtigste Argument ist das historische: Die afro-amerikanischen Religionen finden ihre wesentlichste Grundlage in den öffentlichen Religionen Afrikas. Man kann nicht durch Deportation 100'000er von Gläubigen - überdies verschiedener Religionen - aus diesen Religionen Geheimbünde machen.

Kehren wir zu unserer Frage zurück: Warum bildeten sich im Rahmen der afro-amerikanischen Religionen (mit Ausnahme des Nañiguismo) keine Geheimbünde? Ich möchte als Antwort folgende Hypothese formulieren: R. Flasche schreibt²⁹¹: "Der Afrikaner lebt in und aus der Ganzheit, um das Heil der Welt und das der Menschen, geht es ihm in seinem religiösen Wollen und Handeln. Seine Religiosität steht in engster Korrespondenz zur Lebensbewältigung." Die banale Frage die sich auf diesen Satz hin aufdrängt ist: Wessen Religiosität steht denn nicht in engstem Kontakt zur Lebensbewältigung?! Der Beitrag, den eine Religion zur Lebensbewältigung ihrer Anhänger leisten kann, hängt primär davon ab, inwieweit sie von ihren Gläubigen als geheimnisträchtig erlebt wird. Dass die afro-amerikanischen Religionen von ihren Anhängern - und eben nicht nur von diesen - als geheimnisträchtig erlebt werden, wird durch die Tatsache belegt, dass selbst europäische Forscher sie als 'Geheimbünde' oder 'Bruderschaften' zu bezeichnen pflegen. Tatsächlich sind die Geheimbünde ja die einzigen religiösen Institutionen Europas, die noch mit erlebbaren Geheimnissen aufwarten können - aber in der Karibik verhält es sich - mindestens zur Zeit - noch anders.

Die Menschen stellen existenzielle Fragen. Die Antworten der Religion passen so lange auf diese Fragen, als sie auf einer anderen Ebene liegen als diese - anders gesagt: Die lebensbewältigende Wirkung dieser Antworten ist so lange spürbar, als sie durch den Schleier des Geheimnisses von der Alltagswelt getrennt sind²⁹². Aber da jede Religion auf ihre Verwirklichung im Alltag drängen muss, werden die Gläubigen selbst durch ihren religiösen Eifer den Schleier des Geheimnisses nach und nach lüften, bis Kult und Handwerk gleich heilig oder unheilig sind, bis politische und religiöse Autorität zusammenfallen, und das Geheimnis zwar nicht entdeckt, aber wenigstens verloren ist. In dieser, vom Heiligen überschwemmten und zugleich entheiligten Welt, wie sie uns schon in den sakralen Königstümern Westafrikas begegnet, sind die Voraussetzungen für

die Entstehung bzw. Ausbreitung von Geheimbünden gegeben: In der Oro-, Egungun- oder Leopardengesellschaft gewinnt der Westafrikaner jenes Erlebnis der geheimnisvollen Heiligkeit zurück, das er in der öffentlichen Religion, die sich alles Profane einverleibt hat, verlieren musste. Im afro-amerikanischen Synkretismus dagegen liegt ein tiefer Graben zwischen der profanen Wirklichkeit der Stadt und dem heiligen Raum, wo die Geheimnisse der Religion zur gegebenen Zeit erlebbar werden. Deshalb haben die verschleppten Negersklaven zwar ihre Rituale und Glaubensvorstellungen, nicht aber ihre Geheimbünde auf amerikanischem Boden zu neuem Leben erweckt.

Von P. Weidkuhn stammt der Satz: "Das Heilige lebt auf Kosten des Profanen"²⁹³. Er drückt in aller Knappheit aus, was ich im vorangehenden Abschnitt zu zeigen versuchte. Dabei braucht es freilich nicht immer die Gründung eines Geheimbundes zu sein, durch die die schliesslich einander völlig angeglichenen Niveaus (des Heiligen und des Profanen) wieder auseinandergebrochen werden. Dieselbe - im wahrsten Sinne des Wortes re-volutionäre - Wirkung geht wohl von jeder im Entstehen begriffenen Religion aus. Aber umgekehrt geht notgedrungen auch mit der Ausbreitung jeder Religion der schrittweise Abbau ihrer Geheimnishaftigkeit Hand in Hand. Was Jesus von Nazareth also durch seine konsequente Haltung gegenüber der (eben längst zusammengefallenen) religiösen und politischen Autorität des Synhedrions schaffen konnte (nämlich das sakrale Niveau des Christentums, die Geheimnishaftigkeit der Urchristengemeinden), begann schon mit der Bekehrung Konstantins wieder zu zerfallen.

Kehren wir ein letztes Mal nach Brasilien zurück: Die Umbanda, die den europäischen Religionswissenschaftlern durch ihre schnelle Ausbreitung und durch ihren Anspruch, Weltreligion zu sein, von allen afro-amerikanischen Religionen als die bedeutendste erscheint, dokumentiert gerade durch

die genannten Daten ihre wachsende Unfähigkeit, lebensbewältigend zu wirken:

"The nearer the church, the further from God...": Je stärker eine Religion kirchlich oder kirchenähnlich institutionalisiert wird, desto kleiner ist ihr Beitrag zur Lebensbewältigung ihrer Gläubigen.

d. Am Anfang jedes Rituals steht die Erleuchtung, die ekstatische Erfahrung, das Erlebnis des einsamen, begnadeten Menschen. Dieser nimmt stets eine grundsätzlich antiritualistische Haltung ein. Er bedarf der 'Mechanik des Rituals' nicht oder nichtmehr, weil er den Horizont des Alltagsbewusstseins endgültig überschritten und die Freiheit, das ganze Bewusstsein für immer erlangt hat oder immer wieder erlangen kann. Schon seine ersten Schüler aber befinden sich in einer ganz und gar anderen Lage: Sie suchen den Weg, den der Heilige gegangen ist. Sie fragen ihn um Rat und bitten ihn um Hilfe. Der Erleuchtete wird zum Meister, sein Wort zur offenbarenden Lehre und sein Handeln zum heilbringenden Ritual, dessen Wirksamkeit niemand bezweifeln kann.

Doch der Meister stirbt. Seine Ausstrahlung ist nichtmehr erlebbare Wirklichkeit, sondern nurmehr Thema der Legende. Nach einigen Jahrzehnten oder Jahrhunderten erinnern nur noch spröde Rituale an die einstmals so wirkungskräftigen Handlungen: Zeremonien einer 'religiösen' Gemeinschaft, die nicht weniger als Staatsakte und Militärparaden letztlich der Demonstration des sozialen Status dienen. Das Ritual verliert seine Wirkung. Der Grund seiner Heiligkeit ist für den Gläubigen nichtmehr evident. Man kann zwar noch immer an der rituellen Handlung teilnehmen, sich freuen und gelegentlich ein Frösteln verspüren, aber was die Wirkung der Handlung auf das Bewusstsein betrifft, ist der Kult abgekühlt. Jetzt geht es darum, zu gehorchen. Aus der enthusiastischen Urchristengemeinde wird das brave Kirchenvolk. Aus eben dieser folgsamen Schar aber, und damit

schliesst sich der Kreis, gingen Franz von Assisi, Theresa von Avila, Hildegard von Bingen - kurz: die Mystiker hervor. In ihren Erlebnissen brach die Mauer, die den Alltag schützt, wieder ein.

Epilog

...from the tree of knowledge
of good and evil there went forth
the evil power to seize control
of the world...

Sefer ha-Sohar

Der Bezugspunkt unserer Gedanken war letztlich immer wieder das Bewusstsein. Nach mehr als nach den Möglichkeiten, die diesem zur Entwicklung offen stehen, kann keine Wissenschaft fragen. Und mehr als Anstöße zur Bewusstseinsentwicklung kann keine Religion anbieten. In der Entwicklung des Bewusstseins liegt der Sinn.

Das Bewusstsein lässt sich beschreiben als ein offenes System. Seine Evolution vollzieht sich in Akten der Selbsttranszendenz. Wir versuchten, indem wir uns an das Modell der Grenze (des Horizonts, des Grenzübertritts etc.) hielten, diesen Prozess näher zu beschreiben.

Das Bild der Grenze impliziert ein Diesseits und ein Jenseits. Was jenseits des Bewusstseins von heute liegt, bildet den potentiellen Inhalt des Bewusstseins von morgen. Der Weg zum Licht, sagten die Mystiker, führt daher stets ins Dunkel. Aus diesem freilich kehren die Wenigen, die den Weg wirklich gegangen sind, als Wiedergeborene zurück. Aber kein Initiationsmeister erwartet uns heutige Westler mehr. Unsere Rituale sind vielfältig in ihren Formen und oft hübsch aufgemacht, aber sie weisen uns nicht den Weg zum Licht. Zwar blinken und funkeln sie weit wie der verrückteste Jahrmarkt, aber sie führen eben gerade deshalb zum progressiven Sinnverlust.

Die Kultur gaukelt uns auf vielfältige Weise vor, Erkenntnis sei ein Konsumgut wie jedes andere, das man, wenn man

nur die nötige Zeit und das geforderte Geld aufzubringen bereit ist, recht einfach erstehen kann. Der wirkliche Preis der Erkenntnis aber, das Leiden, wird im Rausch des technischen Fortschritts zur marginalen Erscheinung erklärt und in die Kliniken verbannt. Gewiss hat K.H.Henking recht, wenn er in dieser Tatsache nur eine Manifestation jener 'existentiellen Lüge' sieht, die dem gesellschaftsbildenden und kulturschaffenden Menschen stets und überall entschlüpft. Es kann aber umgekehrt auch nicht übersehen werden, dass wir heutigen Westler uns im Zuge dieser Entwicklung, die im Wesentlichen eine religionshistorische ist, auf die äusserste Extremposition zubewegt haben. In der Tat scheint ja alles, dessen der Mensch bedarf, vorhanden zu sein. Die Wünsche, die sich auf materielle Besitztümer richten, sind grundsätzlich alle erfüllbar. Auch dürfen die Fragen, die einen bedrängen mögen, durchwegs gestellt werden...Was aber antwortet unsere Kultur?

Es gibt eine ganze Reihe von Fragen, die aufgrund ihrer Nichtalltäglichkeit pathologisiert werden können. Wer sich von früh bis spät bei allen seinen Freunden und Bekannten nach dem Sinn des Lebens erkundigt (etwa mit der einleuchtenden Begründung, er habe ihn noch nicht finden können), gilt als depressiv und wird - mit der gebotenen Vor- und Rücksicht - zum Psychoanalytiker begleitet. Dieser wird nun versuchen, der impertinenten Frage nachzugehen und sie bei der (komplexen) Wurzel zu fassen, um sie schliesslich entfernen zu können. Die Tatsache, dass der Patient unter seinem Zustand leidet, berechtigt den Psychoanalytiker zur Durchführung aller ihm geläufigen Harmonisierungsaktionen, wobei Anpassung als Entwicklung zu immer grösserer Harmonie definiert ist. Im Idealfall bleiben schliesslich nur jene Störungen zurück, die den Analysierten dazu befähigen, sich fortan problemlos und aktiv an den Geschäften der Gesellschaft zu beteiligen. Er ist geheilt, wenn er in seinem Leben mit jenen Lösungsmodellen für existentielle Probleme auskommt, die seine Kultur ihm anbietet. Das naheliegendste

Gegenargument - Unsere Kultur bietet keine befriedigenden Lösungen an, also kann Anpassung und Heilung nicht dasselbe sein - gilt unter Ethnologen als interessant, stört den Analytiker aber nicht bei der Arbeit.

Die Erfahrung des Analytikers aber, die belegt, dass die Patienten sich im Zuge des Heilverfahrens von drückenden Fragen befreien und dadurch handlungsfähiger werden können, reicht zur Legitimation des Vorgehens nicht aus. "Selbst wenn die Untersuchung des Kranken uns gelehrt hat, dass sich jedes Individuum mehr oder weniger auf kontradiktorische Systeme bezieht, und dass es unter ihrem Konflikt leidet, so genügt es nicht, dass eine bestimmte Integrationsform denkbar und praktisch wirksam ist, damit sie sich als wahr erweise und damit man sicher sein könne, dass die so verwirklichte Anpassung keine absolute Regression im Vergleich zu der vorherigen Konfliktsituation darstellt²⁹⁴."

Nun werden freilich nicht alle Fragen, die das Individuum an unsere Kultur stellt, zu pathogenen Aeusserungen gestempelt. Die üblichen Formen der Antwort sind der Hinweis (auf historische Dokumente, Bibliotheken, Museen, Experten) und der Vergleich. Selbst wenn ich mich mit diesen Zeilen aufzuzeigen bemühe, dass Leiden, Konflikte, und in besonderem Masse natürlich auch der Tod Erscheinungen von zentralster Bedeutung und geradezu exklusivem Wert sind, laufe ich ständig Gefahr, an Klassiker-Zitate à la 'Wer nie sein Brot mit Tränen ass...' zu erinnern, was bereits genügt, dass die Spannung, die ich vielleicht errichten konnte, zusammenfällt, und der Strom in die staubigen Säle der Bibliothek abfließt. Alles, was man sagen kann, ist längst klassifiziertes, auf kalte Distanz gebrachtes Wissen. Aber was wir wegdrängen, zwingt sich immer wieder zwischen uns selbst und die Welt hinein. Unser Wissen ist immens, aber es hat sich auf durchaus heimtückische Weise zwischen das erlebnisfähige Subjekt und seine Welt gestellt. Das Wissen hat in unserer Kultur so gut seine Funktion wie alles andere. Die europäische Geistesgeschichte der letzten 400

Jahre dokumentiert die bemerkenswerte Naivität, aus der heraus allein dieser seltsame - und selbstverständlich fruchtlose - Versuch zur Zivilisierung der Erkenntnis unternommen werden konnte. Denn durch die 'Befreiung der Vernunft' wurden zwar neue und ungleich kühnere Denkbewegungen möglich; der sinnstiftende Wert dieser Gedanken aber verringerte sich aber in eben demselben Masse, wie sie 'klarer' und emotionsloser vorgetragen wurden. Was einst und anderswo vielleicht Kultur war, wird hier zur Simili-Kultur, zum blossen Gleichnis für alles, was das Leben eigentlich anzubieten hätte. Wir erleben den Tod im Fortsetzungsroman und das Leiden im Fernsehen; die Erkenntnis suchen wir frühestens anderntags, wenn wir uns ausgeschlafen haben, an der Universität.

Im Laufe unserer Untersuchung sind wir zum Schluss gekommen, dass der Mensch erst angesichts seiner Grenzen und darin, dass er diese überschreitet, Bewusstsein gewinnt. Wer mit dieser Einsicht in der modernen westlichen Welt ernst macht, stellt sich zweifellos selbst an den Rand des kulturell Integrierten und läuft täglich Gefahr, von Psychiatern oder Polizisten aufgegriffen zu werden. Unsere Kultur besteht zu einem überwiegenden Teil aus Anleitungen zum schmerzlosen Bewusstseinsverlust. Und das sah eben, bevor John Travolta sich gegen die Stones und den Zappa durchgesetzt hatte, noch ein bisschen anders aus.

Dabei waren damals, in den angetörnten 60igern, gerade die Freaks und Hippies als Totengräber der Kultur verschrien worden... Die öffentliche Meinung ging seltsame Wege. Das Bewusstsein tut sich schwer, wenn es über sich selbst hinausgehen soll. Genauer noch: Es setzt sich durch konservative Impulse oft über lange Zeit gegen seine eigene progressive Tendenz durch. Dann blüht die Kultur, und die Institutionen schießen wie Pilze aus Beton und Stahl aus dem Boden. Das Bewusstsein aber stagniert. Man schläft langsam ein.

In Epochen stagnierenden Bewusstseins - und das sind frei-

lich die allermeisten, von denen die Geschichtsforschung weiss - gewinnt die Rede vom Teufel an Gewicht. Ihm, dem Widersacher, wird nun alles zugeschrieben, was irgendwie der Bewusstseinsrevolution zum Durchbruch verhelfen könnte. Die Kultur tendiert dazu, zu einem geschlossenen System zu werden, das sich am Vorbild der korrelierten Gesellschaft orientiert. Die Kultur baut sich zur Zivilisation ab. Die Kulte werden zeremonialisiert.

Jetzt gilt es als närrisch, Gott begegnen und das Bewusstsein seiner Nähe erleben zu wollen. Der Teufel hingegen gewinnt die Oberhand. Er, der doch in Wirklichkeit nur der Träger aller, die Bewusstseinsentwicklung hemmenden Faktoren sein kann.

Diese Erkenntnis aber ist nicht neu. Aus ihr ging die ganze Subkultur des Rock hervor. Sie bestärkte Ruby Tuesday darin, den gesellschaftlichen Normen entkommen und die Freiheit erleben zu wollen. Denn Ruby Tuesday wusste, dass die Narren zu Zeiten weiser sind als die Könige.

Die Rolling Stones jedoch, die dafür, dass sie von Ruby Tuesday und all den andern Dingen sangen, verteufelt wurden, konnten es sich nicht verkneifen, den Teufel ihrerseits woanders (und gleich überall) zu lokalisieren:

Sympathy for the Devil

"Please allow me to introduce myself
 I'm a man of wealth and taste
 I've been around for long, long years
 I've seen many a man's soul and faith
 I was around when Jesus Christ had his moment of doubt and
 I made damn shure that Pilate faith
 washed his hands and sealed his fate

Pleased to meet you, hope you guess my name
 But what's puzzling you is the nature of my game

I stuck around St. Petersburg
 When I saw it was time for a change
 I killed the Tzar and his ministers
 Anastasia screamed in vain

I rode a tank, held a gen'ral's rank
 When the blitzkrieg raged and the bodies stank

I watched with glee while your kings and queens
Fought for ten decades for the Gods they made
I shouted out 'Who killed the Kennedys?'
 When after all it was you and me
 Let me please introduce myself
 I'm a man of wealth and taste
 And I lay traps for the troubadors
 Who get killed before they reach Bombay

Pleased to meet you, hope you guess my name
 But what's puzzling you is the nature of my game

Just as ev'ry cop is a criminal
And all the sinners, Saints
As heads is tails, just call me Lucifer
'Cause I'm in need of some restraint
So if you meet me, have some courtesy
Have some sympathy and some taste
 Use all your well-learned politesse
 Or I'll lay your soul to waste²⁹⁵!"

Pleased to meet you, hope you guess my name
 But what's puzzling you is the nature of my game."

Der Teufel ist das Symbol des Fortschritts. Er schrieb die Geschichte, wo sie in Bewegung war. Er führte den Griffel der progressiven Wissenschaftler zu Zeiten der Bewusstseinsrevolution. Er stand hinter Agrippa von Nettesheim und Baruch Spinoza, hinter Galileo Galilei und Jakob Boehme. Dass er sich sehr um Jesus von Nazareth bemühte, erkennen wir daran, dass dieser, wie alle zuvor Genannten, von seinen Zeitgenossen verteufelt wurde. (Denn der Teufel, das ist mir freilich auch bewusst, ist eine Schöpfung des Menschen. Aber eben..:) Der Teufel "ist gar nicht 'draussen'-er ist 'draussen' und 'drinnen' zugleich. (Er)...hockt auf der Grenze und sorgt dafür, dass die Lebensform nicht zu einer festen Burg versteinert²⁹⁶."

Vielleicht hat der Teufel auch mir dann und wann ein Wort ins Ohr geflüstert.

Einige Leser werden sich, wie die Geschichte lehrt, auf dieses Geständnis hin empört von mir abwenden. Zu spät... Andere geben sich als Brüder desselben Ordens zu erkennen.

"Der, der nicht weiss, und nicht weiss, dass er nicht weiss, ist ein Tor - meide ihn.

Der, der nicht weiss, und weiss, dass er nicht weiss, ist ein Kind - lehre ihn.

Der, der weiss, und nicht weiss, dass er weiss, schläft - erwecke ihn.

Doch der, der weiss, und weiss, dass er weiss, ist ein Weiser - folge ihm²⁹⁷."

*

Anmerkungen

- 1 In diesem Sinne antworte ich auf die Frage von G. Bataille: "Se demander devant un autre: par quelle voie apaise-t-il en lui le désir d'être tout? sacrifice, conformisme, tricherie, poésie, morale, snobisme, héroïsme, religion, révolte, vanité, argent (L'expérience intérieure, 2.Aufl., Paris 1954, S.10)?"

- 2 "Nous ne sommes pas tout, n'avons même que deux certitudes dans ce monde, celle-là et celle de mourir. Si nous avons conscience de n'être pas tout comme nous l'avons d'être mortel, ce n'est rien. Mais si nous n'avons pas de narcotique, se révèle un vide irrespirable. Je voulais être tout: que défaillant dans ce vide, mais me prenant de courage, je me dise: 'J'ai honte d'avoir voulu l'être, car je le vois maintenant, c'était dormir', dès lors commence une expérience singulière. L'esprit se meut dans un monde étrange où l'angoisse et l'extase se composent (G. Bataille, op.cit. S. 10)."

- 3 vgl. S. 241f.

- 4 Langer, Philosophy in a new key, Cambridge 1960, zit. nach C. Geertz, Religion as a Cultural System, in: M. Banton ed., Anthropological Approaches to the Study of Religion, London 1977, S. 14

- 5 Zur Illustration sei dazu eine Stelle über ägyptische Kosmogonien angefügt:
 "Bei jeder Abenddämmerung liegt die Sonne im Sterben, und nur das Bad im jenseitigen Nun vermag ihr wie beim 'ersten Mal' ihre kraftvolle Jugend wiederzugeben und ihre Rückkehr am Schöpfungsmorgen sicherzustellen. Diese beklemmende Ungewissheit des Uebergangs, der einen Zyklus abschliesst, über den man nicht hinausblickt und wobei man nicht weiss, ob alles wieder beginnt, lässt sich bei vielen Gelegenheiten erkennen, so während der letzten fünf Tage des Jahres, bei jeder Thronbesteigung, vielleicht auch beim Jubiläum der Könige, an den ersten und letzten Tagen der Jahreszeiten. Bei jeder Phase eines Zeitumlaufs ist die Schöpfung bedroht, und die Gründung der neuen verjüngten Welt verlangt die Zuhilfenahme eines Zaubers, der die Macht der dem Chaos feindlichen Götter verstärkt. Die Darbringung eines Bildes der Göttin Maât, der Ritus 'den Himmel zu erheben', wobei man dem Gott eine Statue des Heh mit erhobenen Armen darreicht,

damit er das Himmelsgewölbe recht kräftig stützt, sind Handlungen, durch die der Pharao als Erbe und Stellvertreter des Demiurgen die Erneuerung der Schöpfung sicherstellt, wenn der aus dieser Schöpfung hervorgegangene Stand der Dinge gefährdet erscheint (E. Klein hrsg., Die Schöpfungsmythen, Darmstadt 1977, S. 98f.)."

- 6 Rituale dieser Art wurden und werden noch immer gerne als 'magisch' bezeichnet. Auch im obigen Zitat (vgl. Anm. 5) ist von 'Zauber' die Rede. Dieser Sprachgebrauch ist höchstens von den theoretischen Standpunkten Frazer's oder Malinowski's her zu rechtfertigen. Beide Autoren haben aber die religionswissenschaftlichen Materialien in wesentlich zu enge systematische Konzepte gezwängt. Die empirische Religionsphänomenologie hat weder Frazer's 'manipulation-supplication'-Theorem noch Malinowski's Hypothese, wonach die Religion im Gegensatz zur Magie in ihren Ritualen keinen bestimmten Zweck verfolge, sondern diesen vielmehr stets in sich selber trage, durchwegs bestätigen können.

- 7 Der rituelle Kampf braucht sich freilich nicht immer zwischen qualitativ eindeutig unterschiedenen Parteien abzuspielen. In einem balinesischen Ritual zum Beispiel steht die Hexe Rangda einem Monstrum namens Barong gegenüber. Ihr Kampf demonstriert, wie die polaren Erscheinungen - Leben und Tod, Wachsein und Schlaf, Gesundheit und Krankheit, Schöpfung und Auflösung, das Uranische und das Chthonische - zu einander wieder ins rechte Verhältnis gebracht werden. Denn der rituelle Kampf zwischen Rangda und Barong wird insbesondere zu Zeiten existenziellen Ungleichgewichts ausgeführt, etwa wenn ein Mord verübt wurde oder nach dem Ausbruch eines Vulkans. Die Verzweiflung weicht, weil das Ritual einen Einblick gewährt in den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen den Polaritäten, die nur in ihrer ursprünglichen Verbindung wirklich sind. Das Ritual zeigt dem Menschen die Welt als Ganzheit, deren Bild und Ausdruck er ist. Es lässt eine verborgene Wirklichkeit wahrnehmbar werden. Dabei geht es durchaus nicht etwa um die Zerstörung des Monstrums. Die Balinesen wissen noch, dass polare Grössen zusammengehören. Noch hat kein westlicher Siegfried/Herakles/Alexander-Typ den gortischen Knoten ihres 'wilden Denkens' durchtrennt, (aber er naht - mit Shorts, Sonnenbrille, Photoapparat und grossen Noten)...

Der balinesische Mythos kommt dementsprechend auch noch ohne Hydra-Motiv aus. Wenn man weiss, dass Sieg und Niederlage ein und dasselbe sind, sucht man das Ungeheuer gar nicht erst zu töten. Die verborgene, im Ritual aber erlebbare Wirklichkeit besteht gerade in diesem Wissen. Immer wieder lernt der Mensch in der rituellen Handlung das Andere, Dunkle als zur Welt gehörig kennen und annehmen. Er setzt sich ihm aus und lässt es bestehen. Er nimmt die Wirklichkeit wahr, wie sie ist. Er hat die alltägliche Trübung aus dem Bewusstsein wegge-
waschen. Er ist in Trance.

Entscheidend ist, wo im Ritual eine kämpferische Auseinandersetzung aktualisiert wird, oft weniger das Profil der Parteien, als die Möglichkeit, als einfacher Glaubender wahrnehmend und fühlend an der Kampfhandlung teilzunehmen. Das Duell zwischen Rangda und Barong etwa erreicht deshalb seinen Höhepunkt nicht dadurch, dass die eine der beiden mythischen Figuren die andere besiegt, sondern wenn die ersten Zuschauer in Trance fallen. 'Trance' heisst in Bali 'nadi', was etwa 'sein' bedeutet. Wer in Trance fällt, überschreitet eben die Schwelle, die den alltäglichen Bereich der drückenden Fragen von der Welt der erlebbaren Antworten trennt. Indem letztere zur Wirklichkeit, zur Sphäre des Seins erklärt wird, wiegt das rituelle Handeln nun schwerer als die, im Alltag erfahrene Resignation angesichts der Grenzen des Menschenmöglichen.

In diesem grundsätzlichen Sinne antwortet das Ritual auf die existenziellen Fragen der Menschen: Es ermöglicht ihnen, in der Sphäre des Ausser- oder Uebermenschlichen als Handelnde aufzutreten.

- 88 Die Religion weist sich selbst, indem sie den Mangel des Menschen beschreibt und mythisch begründet, gewissermassen ihren Platz in der Kultur zu. Paulus zum Beispiel musste zuerst den Menschen als einen der Sünde verfallenen beschreiben, um dann mit dieser Tatsache seine Lehre von der Lebensnotwendigkeit der Taufe begründen zu können. Die Grundlage ist: "Der Tod (ist) auf alle Menschen übergegangen..., weil sie alle gesündigt haben (Röm. 5,12)." Das existenzielle Problem, das somit formuliert ist, wird nun durch die Offenbarung des richtigen rituellen Handelns gelöst: "(Wisst) ihr nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir sind also durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben worden, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt worden ist, so auch wir in einem neuen Leben wandeln (Röm. 6,3f.)." Indem Paulus

weiter über dieses neue Leben spricht und es gegen das alte, der Sünde verhaftete abgrenzt, postuliert er nun das, was wir die moralische Effizienz des Rituals nennen wollen: "Daher soll die Sünde nicht herrschen in euren sterblichen Leibe, sodass ihr seinen Begierden gehorcht (Röm. 6,12)." Wo ein Mythos der Sünde zur Erklärung der Begrenztheit der menschlichen Existenz herangezogen wird, gewinnt das Ritual moralische Effizienz. Das heisst, es weist über sich selbst hinaus und imperativisch auf das alltägliche Handeln hin.

9

C. Strehlow vermittelt folgenden australischen Mythos: "Am Abhang dieses Berges...befanden sich (in der Urzeit; Anm. J.v.I.) viele unentwickelte Menschen, rella manerinja genannt, weil ihre Glieder zusammengewachsen waren. Ihre Augen und Ohren waren geschlossen..., an Stelle des Mundes befand sich eine kleine runde Oeffnung, die Finger sowie die Zehen waren zusammengewachsen..., die zusammengeballten Hände waren an der Brust angewachsen...und ihre Beine an den Leib gezogen... die rella manerinja (zusammengewachsenen Menschen) lebten längere Zeit, nachdem die Erde trocken geworden war, in ihrer hilflosen Lage weiter, bis ein Mangarkunjerkunja..., der Totem-Gott einer fliegenfressenden Eidechsenart, vom Norden kam und ihr Los verbesserte. Mit einem Steinmesser...trennte er zuerst die einzelnen Wesen voneinander..., schlitzte ihnen Augen..., öffnete ihnen die Ohren..., den Mund...und die Nase, trennte die einzelnen Finger...und die Zehen...von einander und beschnitt sie mit einem Steinmesser...; auch die Subinzision führte er an ihnen aus..."

"Nachdem er sein Werk ausgerichtet hatte, kehrte er nach Norden zurück; die Bewohner von Kujunba (Knabenplatz) waren, als Mangarkunjerkunja sein Werk im Süden ausrichtete, nach Norden gewandert, so dass er dieselben nicht beschneiden konnte, weshalb dieselben ilbmarka (die Unbeschnittenen) genannt werden. Auch an den die nördliche Küste Australiens bewohnenden Stämme vollzog Mangarkunjerkunja die Beschneidung nicht, weil er schon zu müde war..., daher kennen diese Küstenstämme die Beschneidung nicht und werden von den Aranda verächtlich worrangulparra (Jungen mit der Vorhaut) genannt..."

"Später rissen Missbräuche betreffs der Beschneidung ein; einige unterliessen dieselbe ganz; andere...beschnitten mit brennenden Gummirindenstücken,...während die ...Echidna-Männer die Jungen entmannten, so dass fast alle Knaben, an denen diese Zeremonie ausgeführt wurde, in der Folge

starben. Darauf kamen von Nibata im Norden zwei Habichtsmänner..., die zuerst an sich gegenseitig diese Zeremonie mittels eines Steinmessers (lélara) ausgeführt hatten, nach dem Süden und beschnitten die Leute wieder mit einem lélara; sie lehrten die Leute die rechte Ausführung dieser Zeremonie und schärften ihnen ein, an derselben unverbrüchlich festzuhalten. Würden sie diesen Ritus an einem Knaben unterlassen, so würde derselbe ein erintja oder böses Wesen werden, der allen Männern die Speere heimlich wegnehmen und dieselben auf einen Haufen in die Erde stecken würde. An diesen würde er in die Höhe steigen, um von dort aus alle Bewohner des Lagerplatzes, Männer, Weiber und Kinder, mit den Speeren zu töten und zu verzehren (C. Strehlow, Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral-Australien, Frankfurt 1907, Bd.1, S.2ff.)."

Durch verschiedene Vorfälle wurde Mangarkunkunja daran gehindert, die Schöpfung des Menschen zu vollenden. Im Ritual der Beschneidung vollziehen diese nun selbst, gewissermassen stellvertretend für den unaufmerksamen und etwas zu früh ermüdeten Gott, den letzten anthropogenen Akt, die Beschneidung. Da nur die Götter über die Hintergründe des Rituals Bescheid wissen, müssen sie die Menschen bis in die letzten Details der Handlung hinein anweisen. Sie müssen ihnen das rechte Instrument, das lélara, geradezu in die Hände drücken und ihren Arm bei der Schneidebewegung führen. So wird der Mangel des Menschen im symbolischen Akt der Beschneidung durch den Menschen selbst unter göttlicher Führung behoben. Typisch ist, dass jenen, die das Ritual falsch oder gar nicht ausführen, das Erlebnis der gänzlichen Wehrlosigkeit angesichts grösster Gefahr als Strafe droht. Nur zur rechten Zeit und mit den richtigen Geräten durchgeführt kann das Ritual wirksam werden und die Menschen in ein partnerschaftliches Verhältnis zu den Göttern rücken. Wird das Ritual fehlerhaft begangen, wenden sich die Uebermenschlichen wieder ab und lassen den Menschen in seiner Begrenztheit und Wehrlosigkeit zurück. Es gibt stets nur eine Art, angesichts der Götter zu handeln. The rest is silence; alle andersartigen und deshalb fehlerhaften Aktivitäten führen in die Handlungsunfähigkeit zurück.

- 10 Nach dem Mythos der Maya zum Beispiel bedankten sich die Menschen sogleich nach ihrer Erschaffung bei den Göttern für ihre Fähigkeiten zu sprechen, zu denken und zu gehen. Danach machten sie sich mit grossem Eifer daran, ihre Welt zu erforschen.

"Aber der Schöpfer und der Former hörten das nicht gerne...Und sie hielten neuerlich Rat...'Deren Rede ist nicht gut. Sind sie (scil. die Menschen, Anm. J.v.I.) nicht, wie sie sind, bloss Geschöpfe und Machwerke? Sollen sie gleichfalls Götter sein?'...So sprachen sie. 'Unterdrücken wir ein wenig ihre Wünsche, denn was wir sehen, ist nicht gut'...So sprachen sie und sogleich veränderten sie die Art ihrer Werke und Geschöpfe. Es warf das Herz des Himmels einen Schleier über die Augen. Und die trübten sich, wie wenn ein Hauch über den Spiegel geht. Ihre Augen trübten sich: sie konnten nur noch sehen, was nahe war, nur was klar war.

So wurden zerstört die Weisheit und alle Kenntnisse der vier Menschen des Ursprungs und des Anfangs. So wurden geschaffen und geformt unsere Ahnen, unsere Väter. Vom Herzen des Himmels, vom Herzen der Erde (Popol Vuh; Mythos und Geschichte der Mayas, W.Cordan übers., Düsseldorf/Köln 1973, S. 104f.)."

So ist der Mensch nach dieser Vorstellung in seiner Handlungsfreiheit und seiner Erkenntnisfähigkeit nur durch den Willen der Götter beschränkt. Aber er ist freilich auch hier nicht dazu verurteilt, den Göttern tatenlos gegenüberzustehen. Vielmehr leitet sich aus dem zitierten Mythos die Notwendigkeit und die Legitimität einer überaus mächtigen Priesterschaft ab, die sich im Umgang mit den göttlichen Dingen besondere Kenntnisse erworben hat.

Ursprünglich aber, berichtet das Popol Vuh, lebten die Opferpriester tief im Wald. Wenn sie Weihrauch, Zauberkraut und Rauschpilze vor den steinernen Götterbildern verbrannten, redeten die Götter selbst durch diese zu ihnen. "Gute Kost, guten Trank : kannten sie nicht. Niemand wusste die Wege zu ihren Hütten. Und Weiber sah man nie mit ihnen (op. zit. S.126)." Wo die Götter die Menschen in ihren Fähigkeiten bewusst eingeschränkt haben, bedeutet Dasein gegenüber dem Göttlichen zugleich Dasein am Rande des Abgrunds - an der Grenze des Menschenmöglichen. Das Leben der Priester ist gezeichnet von Einsamkeit, Verzicht und Askese.

11

H. Schmidt, Lexikon der Philosophie, Stuttgart 1974, S.244; da ich keine eckigen Klammern einführe, gebe ich den, im Originaltext eingeklammerten Satz "(im Unterschied zu den Reflexbewegungen)" als Einschub in Gedankenstrichen wieder.

- 12 Definition des Begriffs s.S. 21f.
- 13 M.Oppitz, Notwendige Beziehungen, Abriss der strukturalen Anthropologie, Frankfurt 1975, S. 216
- 14 In erster Linie ist hier an verschiedene Formen der Meditation und des Gebets zu denken. Der Kurs, in dessen Verlauf etwa eine Meditationstechnik vermittelt wird, dauert bei den mir bekannten modernen Gruppen zwischen vier Abenden und zwei Tagen; eine erstaunlich lange Zeit, wenn man bedenkt, dass die Uebung - äusserlich gesehen - nur darin besteht, eine bestimmte Körperhaltung einzunehmen! Aber die Unterweisung bezieht sich eben weniger auf das äussere Geschehen, als vielmehr auf die innere Haltung, die durch die lern- und beobachtbare Urbung symbolisiert wird. Unter Verweis auf 1.Kor. 14,15 schrieb Martin Luther: "Ohne das Gebet des Herzens ist das Gebet der Lippen ein unnützes Gemurmel (Gesammelte Werke, Weimarer Ausg., 5,584,14; zit nach RGG³ Bd.2 Art. 'Gebet', S.1231)."
- Die Drohungen, die mit der Unterweisung verbunden sein können, lassen sich auf den Satz zurückführen: Je heilbringender eine Uebung ist, desto gefährlicher und unheilvoller ist ihr fehlerhafter Vollzug. Sri Aurobindo schreibt beispielsweise: "Dieser Yoga (scil. der Integralyoga, dem dieses Werk gewidmet ist; Anm. J.v.L.) schliesst nicht nur die Verwirklichung Gottes in sich, sondern eine vollständige Weihung und Wandlung des inneren und äusseren Lebens, bis es geeignet ist, ein göttliches Bewusstsein zu manifestieren und Teil eines göttlichen Werkes zu werden. Dies ist gleichbedeutend mit einer weit strengeren und schwierigeren Disziplin, als bloss ethische und körperliche Strenge. Man muss diesen Pfad, ein weitaus umfassenderer und schwierigerer als die meisten Wege des Yoga, nicht betreten, es sei denn, man ist sich des seelischen Rufes gewiss und seiner Bereitschaft, bis zum Ende durchzustehen ...Zuerst sei des Rufes gewiss und deiner Seele Antwort. Denn wenn der Ruf nicht wahr ist, nicht die Berührung der Mächte Gottes oder die Stimme seiner Boten, sondern die Lockungen Deines Ichs, wird das Ende deines Bemühens ein ärmliches spirituelles Fiasko oder aber eine tiefe Katastrophe sein (Grundlagen des Integralyoga, München 1969, S.11)."

- 15 Eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem Ritualverständnis, wie es in diesen Disziplinen gepflegt wird, ist aus begrifflichen Gründen nicht möglich. Rituale werden von den Vertretern dieser jungen psychologischen Richtungen zum vorneherein gegenüber spontanen Handlungen abgewertet. Grosse religiöse Rituale rücken deshalb gar nicht ins Blickfeld.
- 16 Tatsächlich ist ja das Torastudium im mystischen Verständnis vielmehr Ritual als Lernprozess. Schon im Buch Bahir wird die Tora als Braut Davids gepriesen, mit der sich der Fromme vermählt (§137), und im Sohar wird sie vielfach mit dem Lebensbaum gleichgesetzt, an den sich der Zaddik anschmiegt, um an beiden Welten Anteil zu haben (Sohar I,189b; vgl. auch I,131b, 134a, 151a, 193a, 199a u.a.). Stets geht es dabei nicht um die intellektuelle Rezeption der Tora-Botschaft, sondern primär um den Umgang mit der heiligen Schrift. Wenn immer möglich soll dieser nicht allein (Sohar I,167b, 233b, u.a.) gepflegt werden. Am wirksamsten ist die Beschäftigung mit der Tora freilich um Mitternacht (Sohar I,178b u.a.). Ebenso betonen die Vorschriften betreffend den Gebrauch der Tefillin, die dem Frommen die Hinwendung zur göttlichen Einheit erleichtern sollen (Sohar I,13b-14a), den rituellen Charakter des rechten Torastudiums.
- 17 H.Schmidt, Lexikon der Philosophie, Stuttgart 1974, S.621
- 18 M.James/D.Jongeward, Spontan leben, Übungen zur Selbstverwirklichung, Hamburg 1974, S.18
- 19 Die Biographien verschiedener Rock-Stars zeigen diesen tragischen Prozess bis hin zu seinem Endpunkt, einer Art Explosionstod, mit aller Deutlichkeit auf. Janis Joplin (1943-1970) zum Beispiel, die Königin des weissen Blues, wies die einschränkenden Konventionen der amerikanischen Gesellschaft, in der sie aufgewachsen war, schon im Alter von 17 Jahren entschieden von sich. Sie reiste quer durch die USA, lebte bald von Auftritten und bald wieder von der Arbeitslosenunterstützung und gab sich, wie Ingeborg Schober treffend schreibt (Rock-Lexikon, München 1973), "mehr als unkonventionell: Sie lebte exzentrisch, sie trank zuviel, schlief zu wenig, genoss das Leben, das für sie am 5. 10. 1970 so jäh endete. An diesem Tag fand man sie tot in ihrem Apartment.

Eine Ueberdosis Heroin soll die Todesursache gewesen sein." Das Leben jenseits aller ritualisierten Handlungsmuster ist stets im höchsten Masse lebensgefährlich. Wir werden in einem späteren Abschnitt auf diese Beobachtung zurückkommen (vgl. S.88f.).

- 20 Wenn das Leben solchermassen an Rituale gefesselt wird und dazu neigt, sich in ihnen zu erschöpfen, sprechen wir von einer zwangsneurotischen Situation. Die Beschreibung solcher Erscheinungen liegt ausserhalb des anthropologischen Rahmens dieser Untersuchung. Dem Gespräch zwischen Psychopathologen und Ethnologen wäre aber die Aufgabe gestellt, die Grenze zwischen pathologischem und rituellem Verhalten, wie sie heute gezogen wird, in Frage zu stellen. Denn fragwürdig ist es zweifellos, wenn W. Toman beispielsweise schreibt: "Die Zwangsneurose ist eine psychische Störung, in der der Betroffene eine bestimmte Handlung zwanghaft wiederholt...Auch gewisse Aberglaubensrituale, wie auf Holz klopfen, etwas nicht verschreien, Feiertage oder die Zahl 13 meiden, gehören als milde und relativ weitverbreitete Symptome in diesen Krankheitsbereich (W.Arnold et al. hrsg., Lexikon der Psychologie, Freiburg 1976, Bd.III-2, S. 808)."
- Wo das Ritual gegen spontane Impulse durchgesetzt wird, kann es zum Protest kommen. Diese Situation wird gegenwärtig durch die psychoanalytische Religionskritik dokumentiert. T. Moser schreibt in seinem Werk mit dem vielsagenden Titel 'Gottesvergiftung' (Frankfurt 1976): "Es gab unerkannte Zeichen der Auflehnung gegen dich (scil. Gott; Anm. J.v.I.). Meine Blase, die ich Dummkopf dafür verachtet habe, war ein Herd des Widerstands. Dutzende von Malen hat sie es geschafft, dass ich, natürlich in panischer Beschämung statt in trotziger Weigerung, während der Predigt aus dem Gottesdienst rennen musste. Und einige Male habe ich es nicht mehr geschafft oder nicht mehr schaffen wollen, und habe während irgendeines hochgemuten Chorals oder einer eindringlichen Predigt aus vollem Rohr in die Hose gepisst, dass eine Lache unter mir entstand und man mich hinausbringen musste, weg von den irritierten Lobe-den-Herrn-Sängern. Ich hätte die Wahrheit, dass es dir und all den Ansteckungsgehilfen galt, nicht ertragen; denn ich hätte mich, ohne jeden verstehenden Bundesgenossen, nur noch verlassener und der ewig lauernenden Verdammnis näher gefühlt. Und soll ich dir verraten, dass es im weiteren Kreise deiner mir bekannten Verehrer noch viele gibt, die den feierlichen Dienst an dir nur mit grossen Blasensorgen über-

stehen? Stunden vor dem Gottesdienst trinken sie nichts mehr und können sich bei der Predigt oder beim Gesang nicht konzentrieren, weil ihre feierlich-ängstliche Aufmerksamkeit, die sie auf den Gesichtern tragen, viel weiter unten versammelt ist (S. 12f.)."

Die Geschichte musste hier auch deshalb ausführlich zitiert werden, weil sie die vorgeschlagene Metaphorik aufs Beste unterstützt: Hier, im Gottesdienst, der dem kleinen Tilmann Moser alle seine spontanen Impulse abbiegt, explodiert nichts. Im Gegenteil: Die Blase steht unter Druck und wird schliesslich ausgepresst.

- 21 Rituale, die der Spontaneität einen bestimmten Raum zumessen, können eine Art Ventil-Funktion übernehmen. In den Religionen des afroamerikanischen Synkretismus beispielsweise, wo die Besessenheit stets eine grosse Rolle spielt, sind verschiedene Handlungsmuster, die man in Trance übernehmen kann, so angelegt, dass sie dem Kultteilnehmer die Kompensation unangenehmer Alltagserfahrungen ermöglichen. Vom loa Zakka, einer Voodoo-Gottheit, wird etwa erwartet, dass er die Städter beschimpft und die Ruhe des ländlichen Lebens preist. Freilich sind es ausschliesslich Bauern, die von ihm besessen werden. Dagegen gibt Erzilie Freda Dahomey, eine auf derselben Insel verehrte Göttin, den schwarzen Frauen aus stadtnahen Gebieten die Möglichkeit, wenn sie von ihr besessen sind die Rolle der 'grossen Dame von Welt' zu spielen und so ihre Minderwertigkeitsgefühle gegenüber den Frauen der weissen Oberschicht für eine Weile zu vergessen und abzubauen. Obwohl die Rollen vorgezeichnet sind, ist das Verhalten der Besessenen als spontan zu bezeichnen (vgl. S. 69f.)
- Was die Unterscheidung zweier, einander entgegengesetzter Handlungstypen betrifft, muss darauf hingewiesen werden, dass schon F. Schleiermacher sie vorschlug und auf die psychische Konstitution des Menschen zurückführte. "Jede menschliche Seele, schrieb er, -ihre vorübergehenden Handlungen sowohl als die inneren Eigentümlichkeiten ihres Daseins führen uns darauf - ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe. Der eine ist das Bestreben alles was sie umgibt an sich zu ziehen, in ihre eigenes Leben zu verstricken, und wo möglich in ihr innerstes Wesen ganz einzusaugen. Der andere ist die Sehnsucht ihr eigenes inneres Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen, allen davon mitzuteilen, und selbst nie erschöpft zu werden (Ueber die Re-

ligion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1958, S.4)."

- 22 Hans-Peter Duerr schreibt in seiner jüngsten Publikation: Die "archaischen Menschen...waren... nicht...Menschen der Einheit. Aber sie hatten noch ein deutliches Bewusstsein der zerbrochenen Einheit, aus der heraus sie lebten. Und sie wussten, dass dieser Bruch die Bedingung von Schmerz und Glück zumal war und dass die Erkenntnis der Wahrheit Leid und Freude bedeutet (Traumzeit, über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt 1978, S.119)."
- 23 H. Desroche, Les religions de contrebande, Essais sur les phénomènes religieux en époques critiques, 1974, S.10f.; Desroches bezieht sich auf eine Geschichte von Jean Orian, Le passeur de frontières, in 'Idées et Forces', 1, nov.-dec. 1948, S. 1-3 .
- 24 zit. nach R. Koselleck, Terror und Traum, in 'Neue Zürcher Zeitung', Nr.28, 3./4.2.1979, S.65 .
- 25 Aus einem Brief von K. Honegger an den Verfasser, der auf diese Arbeit Bezug nimmt.
- 26 Gen. 22; man mag dagegen einwenden, das Menschenopfer sei aus eben diesem Grunde in Israel auch nicht institutionalisiert worden. Dabei übersieht man aber die Tatsache, dass Abraham überhaupt nur durch seine Kenntnis des Opferrituals in der Lage ist, der Forderung Gottes zu entsprechen. Es handelt sich zwar um ein Opfer von ausserordentlichem Gewicht, aber Abraham vollzieht es auf gewohnte, rechtmässige, eben rituelle Weise.
- 27 Der Begriff wurde meines Wissens von M.Erler in die esoterische Ritualforschung eingeführt. In anthropologischen Arbeiten begegnete er mir bisher nicht.
- 28 vgl. dazu J.S.La Fontaine, The Interpretation of Ritual, Introduction.
- 29 F.Schleiermacher, Reden über die Religion, op.zit. S.1

- 30 M.Eliade, Die Religionen und das Heilige, Darmstadt 1976, S.11
- 31 Jes. 6,3
- 32 Ex. 20,5
- 33 Jes. 6,3
- 34 Christa Buchmann, Sekundarschule Dübendorf/Stägenbuck, 3.Klasse, 21.3.1977
- 35 zit. nach K.Mehnert, Jugend im Zeitbruch, Zürich 1977, S.25
- 36 G.Lanczkowski in RGG³, Bd.3, S.146, Art. 'Heilig'
- 37 E.Durkheim, Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, Paris 1912, S.50f.
- 38 M.Eliade, op.zit (1976) S.55
- 39 R.Otto, Das Heilige, Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1971, S.76
- 40 R.Otto, op.zit. S.8
- 41 R.Otto, op.zit. S.6
- 42 M.Eliade, op.zit. (1976) S.13
- 43 M.Eliade, op.zit. (1976) S.29
- 44 M.Eliade, op.zit. (1976) S.35
- 45 R.Eickelpasch, Mythos und Sozialstruktur, Düsseldorf 1973, S.69
- 46 M.Eliade, op.zit. (1976) S. 35f.
- 47 Theosophische Sendbriefe 12,7-8; in Jakob Boehme, Sämtliche Schriften, Nachdr. der Ausg. 1730,

Stuttgart 1956, Bd.9

- 48 A.von Frankenberg, Leben und Schriften Jakob Boehmens..., S.10f. ; in Jakob Boehme, op.zit., Bd.10
- 49 Ex. 19,12
- 50 Marianne Wolfer, Bombay, den 21.12.1974
- 51 Radcliffe-Brown bezieht sich auf ein Beispiel, das er im vorhergehenden Abschnitt vorlegt: "There are some people who think that one should avoid spilling salt. The person who spills salt will have bad luck. But he can avoid this by throwing a pinch of the spilled salt over his shoulder. Putting this in my terminology, it can be said that spilling salt produces an undesirable change in the ritual status of the person who does so, and that he is restored to his normal or previous ritual status by the positive rite of throwing salt over his shoulder (op.zit. S.114)."
- 52 A.R.Radcliffe Brown, Taboo, in W.A.Lessa/E.Z.Vogt, Reader in Comparative Religion, New York/London 1965, S.11b
- 53 C.Geertz, Religion as a Cultural System, in M.Banton hrsg., Anthropological Approaches to the Study of Religion, 3.Aufl., London 1977
- 54 Dasselbe gilt für die symbolische Sinnwelt, die das Ritual interpretiert. "Die gesellschaftlichen Deutungsschemata gelten...stets nur 'bis auf weiteres', sie sind tentativ und exploratorisch, tastende Versuche der Situationsbewältigung... (R.Eickelpasch, op.zit. S.98)."
vgl. dazu S. 109f.
- 55 Das Beispiel entstammt C.Lévi-Strauss, Die Wirksamkeit der Symbole, in Strukturelle Anthropologie, Frankfurt 1972, S.204f.; der *purba* ist ein geistiges Prinzip, ein 'Seelenteil'.
- 56 F.Nietzsche, Also sprach Zarathustra, ein Buch für alle und keinen, Ges.W. Bd.7, München 1970, S.13
- 57 F.Nietzsche, op.zit. S.41

- 58 Hans-Peter Duerr, Fröhliche Wissenschaft, in 'Ethno' Nr.6, Zürich, Februar 1978
- 59 Sohar I,4a; zit. nach E.Müller, Der Sohar, S.393
- 60 ...so im nachfolgenden Beispiel...
- 61 Als Beispiel dafür kann die Meditationstechnik des Abraham ben Samuel Abulafia (1241-1291) angeführt werden. Ein anonymer Schüler des Meisters schrieb 1295 ein Buch, worin er seinen eigenen Erkenntnisweg schildert. Dieser beginnt mit dem "allbekannten Weg...(der) mohammedanischen Asketen", von dem der Autor weiss, dass er methodisch in der Konzentration auf den Namen Allahs seinen Anfang nimmt. Die zweite Uebung, der der Mensch zu seiner inneren Entwicklung bedarf, besteht in der Bemühung um wissenschaftliche Erkenntnis. Als drittes folgt dann der Pfad der Zahlen, und diesem schliesst sich der Pfad der Namen an. Während ersterer von den zahlenmystischen Spekulationen des Sefer Jezira ausgeht, bezieht sich der zweite auf eine wohl jüngere Lehre, nach der alle hebräischen Buchstaben in beliebiger Kombination stets Gottesnamen bilden. Die Uebung besteht im Wesentlichen in der Kombination verschiedener Buchstaben, später auch in der Zusammenstellung biblischer Gottesnamen. Nur wer die höchste Stufe erreicht, soll sich schliesslich noch auf den Weg der Kabbala wagen. "Er besteht aus der Verschmelzung von mathematischen und naturwissenschaftlichen Prinzipien in der Seele des Menschen, nachdem er zuerst den wörtlichen Sinn der Tora und des Glaubens studiert hat, um durch kühne Dialektik seinen Verstand zu trainieren, und nicht wie ein Simpel einfach alles glaubt." Alle Uebungen, von denen der Kabbalist berichtet, stehen im engen Zusammenhang mit der Tora und dem rechten Torastudium. Von da her ist die Vielfalt der Methoden zu verstehen. Denn die heilige Schrift erschöpft sich nicht in einer eindimensionalen Aussage, sondern weist verschiedene Sinnschichten auf, die mit je eigener Methodik aufgeschlüsselt werden müssen. Das zitierte Werk heisst Scha'are Zedek, zit. nach G.Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt 1967, S.160ff.
- 62 H.Halm , Der islamische Mystiker (Sufi, Fakir/Derwisch) und sein ekstatischer Zustand (hâl), in H. Cancik hrsg., Rausch, Ekstase, Mystik, Düsseldorf 1978, S.45 .

- 63 Koran 33,41, übers. M.Hennig, Leipzig 1901
- 64 H.Halm, op.zit. S.52
- 65 H.Halm, op.zit. S.52f.; Halm zitiert hier aus al-Qushairi's Tartib as Sulûk (Die Verhaltensregel), übers. F.Meier, in Oriens 16(1963), S.1-39. Auch die nachfolgenden Zitate entstammen diesem Werk.
- 66 H.Halm, op.zit. S.53
- 67 H.Halm, op.zit. S.54
- 68 H.Halm, op.zit. S. 54f.
- 69 H.Halm, op.zit. S.54
- 70 Die Kluft zwischen gesellschaftlichen und absoluten Werten kann einzig in der Theokratie überwunden werden. Ist die Gesellschaft theokratisch organisiert, so kann die Erleuchtung soziokulturell integriert werden. Meine Darstellung der Dinge wäre daher einseitig, würde ich nicht dem realpolitisch wenig hellsehbigen Jakob Boehme (vgl. Anm.71) den grossen Theokraten Girolamo Savonarola (1452-1498) an die Seite stellen. Denn diesem wurde nicht, wie man anzunehmen geneigt sein könnte, der erleuchtete Geist, sondern "die politischen Interessen der Grossen und der Kurie (V. Vinay, RGG², Bd.5 S.1380)" zum Verhängnis. Er verkündete die Identität der absoluten und der gesellschaftlichen Werte, das heisst er negierte die letzteren. Aus dem Konflikt zwischen Mystiker und religiöser Autorität wurde dadurch eine Auseinandersetzung zwischen dem theokratischen Florenz und der römischen Kurie. Dass 1498 nicht der Dominikanerorden, sondern Savonarola allein für die theokratische Revolution büssen musste und ins Feuer ging, unterstützt diese Deutung der Geschehnisse. Es ist das erleuchtete Bewusstsein, das hier dank der besonderen geschichtlichen Situation in die politische Szene eingreifen konnte. Integriert wurde es in Florenz, oder besser: Es integrierte den florentinischen Alltag. Dauerhaft könnte die Erleuchtung freilich nur auf jenem Planeten integriert werden, der ringsum theokratische Gesellschaften trägt.
- 71 Boehme schreibt dazu selbst: "Es eröffnete sich aber von Zeit zu Zeit in mir, als in einem Ge-

wächse: wiewol ich 12 Jahr damit umging, und dessen in mir schwanger war, und einen heftigen Trieb in mir befand, ehe ich es konte in das Aeussere bringen: bis es mich hernach überfiel als ein Platzregen, was der trifft, das trifft er: Also ging es mir auch, was ich konte ergreifen in das Aeussere zu bringen, das schrieb ich auf (Theosophische Sendbriefe 12,10; op.zit. Bd.9, S.45)."
Vgl. dazu auch die Stelle Aurora Kap. 19, op.zit. Bd.1, S.266 .

- 72 Aurora, Rechenschaft des Schreibers; op.zit. Bd.1, S.19
- 73 Der Biograph zitiert dazu folgende Stelle: "Als Wächter über die 'Rechtgläubigkeit' der Seelen von Görlitz erblickt Richter seine Aufgabe darin, das corpus delicti alsbald - ungelesen - der weltlichen Behörde, das heisst dem Magistrat, zu übergeben. Die Eintragung im Tagebuch von Bürgermeister Scultetus besagt denn auch, dass Jakob Boehme, ein Schuster zwischen den Toren hinter der Spitalschmiede, 'zum Ablohnern aufs Rathaus geordert und um seinen enthusiastischen Glauben gefragt, darüber in Stock eingesetzt und sobald durch Oswald (den Stadtdiener) sein geschriebenes Buch in Quarto aus seinem Hause abgeholt, darauf er wieder aus dem Gefängnisse entlassen und ermahnet worden, von solchen Sachen abzustehen (G.Wehr, Jakob Boehme, Hamburg 1971, S.24)."
- 74 Theosophische Sendbriefe 10,7; op.zit. Bd.9, S.32
- 75 Theosophische Sendbriefe 4,38-40; op.zit. Bd.9, S.16-17
- 76 The Rolling Stones, op.zit. S.76
- 77 Ich spiele hier auf einen anderen Stones-Song an, dessen Text lautet:
Sway
Did you ever wake up to find
A day that broke up your mind
Destroyed your notion of circular time
It's just the demon of life that got you in it's
sway...

Ain't flinging tears out on the dusty ground
 For my friends up on the railway upperbound
 Can't stand the feeling getting so brought down
 It's just the demon of life that got me in it's
 sway...

There must be ways to find out
 Love is the way they say is really strutting out
 One day I woke up to find
 Right in the bed next to mine
 Someone who broke me up with the corner of her
 smile

It's just the demon of life that got you in it's
 sway...(The Rolling Stones, op.zit. S.226)."

- 78 The Rolling Stones, op.zit. S.290
- 79 B.Pascal, Ueber die Religion/Pensées, Zürich 1977, S.176, Fragm. 380
- 80 E.Jantsch, Evolution und Weltbild, Neue Zürcher Zeitung vom 7./8.12.1974
- 81 vgl. dazu S. 176ff.
- 82 J.Jahn, MUNTU, Umriss der neoafrikanischen Kultur, Düsseldorf/Köln 1958, S.35
- 83 Der Voodoo kennt zwei rituelle Systeme. Oft ist ein Péristyl dem Arada-, das andere dem Péto-Ritual geweiht.
- 84 J.Jahn, op.zit. S.36
- 85 J.Jahn, op.zit. S.36
- 86 J.Jahn, op.zit. S.37
- 87 J.Jahn, op.zit. S.44
- 88 Einige Autoren geben an, alle drei Trommeln seien heilig und dürften nur während des Rituals geschlagen werden. Wie ich von Karibik-Reisenden weiss, sind es heute aber oftmals dieselben Trommeln, die am Nachmittag für die Touristen und nachts zur religiösen Feuer gespielt werden.

- 89 J.Jahn, op.zit. S.38-39
- 90 Die Bezeichnung 'chrétiens vivants' weist mit aller Deutlichkeit darauf hin, dass dies die von ihm erwartete Haltung ist.
- 91 J.Jahn, op.zit. S.39
- 92 J.Jahn, op.zit. S.40
- 93 F.Ortiz, La Africa de la Música Folklórica de Cuba, Havanna 1950, S.246f., zit. Nach J.Jahn, op.zit. S.40
- 94 J.Jahn, op.zit. S.40-41
- 95 J.Jahn, op.zit. S.41
- 96 Richter 9,13
- 97 R.Gelpke, Drogen und Seelenerweiterung, München 1975, S.157-158
- 98 Weitere Angaben dazu siehe R.Gelpke, op.zit.
- 99 E.Littmann übers., Die Erzählungen aus Tausendund-ein Nächten, Frankfurt 1976, Bd.3, S.193-194
- 100 vgl. dazu Koran, Sure 55,56
- 101 J.Krishnamurti, Konflikt und Klarheit, A.Vigevano übers., Bern o.J. S.15
- 102 R. Gelpke, op.zit. S.93
- 103 vgl. S. 46f. und 63f.
- 104 C.Castaneda, die Lehren des Don Juan, ein Yaquiweg des Wissens, Frankfurt 1975, S.36-37
- 105 C.Castaneda, op.zit. S.40
- 106 C.Castaneda, op.zit. S.41
- 107 C.Castaneda, op.zit. S.41

- 108 C.Castañeda, op.zit. S.39; hervorh. J.v.I.; die Uebersetzung des Satzes lautet: Erzähl' mir bloss nicht, du glaubst, es war deine Mama.
- 109 J.S.La Fontaine, The Interpretation of Ritual, New York 1970, Introduction
- 110 Matth. 26,27f.
- 111 vgl. S.71f.
- 112 Frhr. von Knigge, Ueber den Umgang mit Menschen, Berlin o.J. S.257f.
- 113 R.Gelpke berichtet jedoch über die Tabus und Vorschriften, die im Orient von Opiumrauchern beobachtet werden.
Vgl. dazu R.Gelpke, op.zit. S.55-56
- 114 Nietzsche schreibt im Zarathustra:
"Was der Pöbel ohne Gründe einst glauben lehrte, wer könnte ihm durch Gründe das - umwerfen?
Und auf dem Markte überzeugt man mit Gebärden.
Aber Gründe machen den Pöbel misstrauisch
(Vom höheren Menschen, op.zit. S.235)."
- 115 in 'Me and Bobby McGee'
- 116 Psalm 104,15
- 117 W.Schmidtbauer/J. vom Scheidt, Handbuch der Rauschdrogen, München 1971, S.67
- 118 Captain Cook's dritte und letzte Reise, deutsch Anspach 1787, Bd.2, S.133-134
- 119 Frhr. von Knigge, op.zit. S.258
- 120 Ich folge Leary's Ausführungen in 'Politics of Ecstasy', New York 1970
- 121 T.Leary, Gebete, Bern 1975, S.19
- 122 T.Leary, op.zit.(1975) S.12
- 123 T.Leary, op.zit.(1975) S.16-17

- 124 Bei näherem Hinsehen zeigt das Ritual freilich verschiedene Auffälligkeiten: Es ist in 6 Abschnitte unterteilt, von denen der zweite schon zum Höhepunkt führt; die Zahl der Gebete je Abschnitt scheint zufällig zu sein, und der Gesamt Ablauf zeigt daher keine symmetrische Struktur. Es muss dahingestellt bleiben, ob diese Besonderheiten durch die Charakteristik des LSD-Rausches gerechtfertigt seien. Abgesehen von den Gebeten hat Leary ja auch die Teilnahme an traditionellen, vorab östlichen Ritualen empfohlen und selber an solchen vielfach teilgenommen.
- 125 T.Leary, op.zit. S.19-20
- 126 R.Eickelpasch, op.zit. S.92
- 127 "Der durch progressive Sedimentbildung entstandene, umgangssprachlich tradierte Wissensvorrat enthält das Rezeptwissen für die Routineverrichtungen und sozialen Beziehungen der 'world within my reach' (Schütz), differenziert die Wirklichkeit nach Graden der Vertrautheit und Fremdheit und liefert die Grundstruktur der Relevanz in der Alltagswelt (d.h. er bestimmt, welche Aspekte einer spezifischen Situation 'von Interesse' sind, kurz: er ermöglicht die Ortsbestimmung des Individuums in der Gesellschaft)... (R.Eickelpasch, op.zit. S.91)."
- 128 R.Eickelpasch, op.zit. S.90-91
- 129 R.M.Rilke, Sämtl. Werke, Frankfurt 1970, Bd.1, S. 275
- 130 Geschrieben am 15.12.1926; zit. nach H.E.Holthusen, R.M.Rilke in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1958, S.162
- 131 R.Eickelpasch, op.zit. S.92
- 132 B.Pascal, op.zit. S.187, Fragm.421
- 133 R.Eickelpasch, op.zit. S.93
- 134 Das zeigt sich auch am Beispiel der Tangu, das Eickelpasch anführt: Der Aufbau eines neuen, sinn-

stiftenden Symbolsystems scheitert letztlich eben doch an seiner totalen Abhängigkeit vom Segen der europäischen Missionare, Kolonisatoren und Entwicklungshelfer. Typisch ist, dass die Cargo-Bewegungen ihren Höhepunkt oftmals unmittelbar vor der Verhaftung ihrer Führer erreichen.

135 nach Lukas 14,26

136 siehe Seite 95f.

137 L. Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Frühe Schriften, Frankfurt 1975, S.160

138 L. Feuerbach, op.zit. S.101-102

139 Dass dieses Werden des Menschen seinen Platz im Diesseits hat, versteht sich aus dem Begriff des Menschen selbst. Das Diesseits umfasst ja das Jenseits v.v. - Die Möglichkeit ekstatischer Erfahrungen ist der Beleg dafür. Dagegen erklärt sich der Glaube an die Unsterblichkeit der Person nicht aus dem Streben des Menschen nach höherem Bewusstseinsgehalt und intensiveren Erlebnissen, sondern aus seiner Eitelkeit, die ihm so tief in den Knochen sitzt, dass er um ihretwillen ein Leben in Sack und Asche zu führen bereit ist: "Das Individuum wirft sich nur weg, um von Gott sich wieder zugeworfen zu werden, es demütigt sich nur vor Gott, um in ihm sich selbst widerzuspiegeln, sein Selbstverlust ist Selbstgenuss, die Demut Selbsterhebung; es taucht nur unter in Gott, um unversehrt wieder aufzutauchen und erfrischt und neubelebt an seiner eignen Herrlichkeit sich zu sonnen, es senkt sich nur hinunter, um die Perle seines kostbaren Selbsts aus Gott wieder herauszufischen. Wie gewisse Kräuter erst einen Wohlgeruch von sich geben, wenn sie zerrieben werden, so zerreibt sich das Individuum nur deswegen, um sich selbst zu riechen, und gleichwie die Dinge dann erst einen Geschmack haben, wenn sie auf der Zunge aufgelöst werden, so zerschleimt sich das Individuum und lässt sich wie Zucker im Blute des Heilands zergehen, um einen Geschmack von und an sich zu bekommen. Ach wie süß muss doch so ein zerriebenes, so zerschleimtes und aufgelöstes Individuum schmecken (L. Feuerbach, op.zit. S.96)."

Die 115. Frage des Heidelberger Katechismus geht eben schon davon aus, dass dieses Leben in der politischen Erfahrung gefangen ist und aufgeht. Wie tief muss eine Kirche in die politische Sphäre ver-

strickt sein, um nichtmehr mit der Wirklichkeit (und Wirksamkeit) religiöser Erfahrungen zu rechnen?

Die Stelle im Katechismus lautet:

"Warum lässt uns Gott die 10 Gebote durch die Predigt einschärfen, wenn sie in diesem Leben niemand halten kann?"

Wir sollen das ganze Leben lang unser sündiges Wesen immer deutlicher erkennen und darum umso begieriger bei Christus Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit suchen. Und wir sollen uns ohne Unterlass bemühen und Gott bitten um die Gnade des heiligen Geistes, damit wir immer mehr zum Ebenbild Gottes erneuert werden, bis wir das Ziel der Vollkommenheit nach diesem Leben erreichen (hervorh. J.v.I.; vgl. dazu Röm. 5,20; Matth. 5,6; Gal. 3,24; op.zit., Zürich 1967, S.68)."

- 140 B.Pascal, op.zit.; die Stelle im Fragment 793 wird im Nachwort, S.522 aufgegriffen und interpretiert.
- 141 E.Pascal, op.zit. S.121. Fragm. 233
- 142 vgl. Anm. 61 S.267
- 143 Hier folgt nun die nähere Beschreibung des Rituals. Ich entnehme die Stelle G.Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt 1967, S. 148-149 .
- 144 vgl. dazu S.221
- 145 M.Eliade, Das Mysterium der Wiedergeburt; Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung, Zürich 1961, S.10
- 146 M.Eliade, op.zit.(1961), S.27-28
- 147 M.Eliade, op.zit.(1961), S.31-33
- 148 vgl. dazu S.15 und Anm. 22 S. 264
- 149 vgl. dazu A.van Gennep, Les rites de passage, Paris 1909, S.94ff.
- 150 Ich verwende Begriffe wie 'Stammesreligion', 'Stammesinitiation' u.ä., weil sie sich in der Fachliteratur weitgehend durchgesetzt haben. Sie sind

aber insofern ungenau, als sie jeweils nicht nur Phänomene bezeichnen, die im sozialen Kontext des Stammes stehen, sondern auch solche, die sich auf andere, ethnische oder soziale Gruppen beziehen. 'Stammesreligiös' sind demnach jene religiösen Phänomene, die den nicht-technisierten, traditionsgebundenen Kulturen und ihren postkolonialen Spät- oder Neuformen zugehören.

- 151 Daher läuft dieses auch immer Gefahr, abzuflachen und den Novizen nichtmehr wirklich berühren zu können. Die Gesellschaft wird dadurch gezwungen, "den abschreckenden Charakter der Szenarien des Initiationstodes zu verschärfen (M.Eliade, op.zit.(1961), S.59)."
- 152 M.Eliade, op.zit.(1961), S.17f.
- 153 Wo ich im Folgenden auf diese drei Initiationstypen Bezug nehme, bezeichne ich sie einfachheitshalber lediglich noch mit (1.), (2.) und (3.) .
- 154 Nach M.Eliade, RGG³, Bd.3, Art. 'Initiation', S.751f.
- 155 M.Eliade, op.zit.(1961), S.71
- 156 M.Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt 1975, S.18
- 157 M.Eliade, op.zit.(1975), S.51f.
- 158 zit. nach G.Wehr, Esoterisches Christentum, Aspekte - Impulse - Konsequenzen, Stuttgart 1975, S.204
- 159 Hier ist nämlich zu lesen:
"Was aber sonderlich zu unsrer zeit das gottloss und verfluchte Goldmachen belangt, so sehr überhand genommen, dass zusehender vielen verlaufenen henckermässigen Leckern, grosse Büberey hierunter zu treiben und vieler fürwitz und Credulitet sich missbrauchen anleytung geben, als auch von bescheidenen Personen nunmehr dafür gehalten wird, als ob die mutatio metallorum der höchste apex und fastigium in der Philosophia were, darumben alles zuthun und derselbe Gott besonders lieb sein müsse, so nuhr grosse Goldmassen und klumpen machen köndte, dahin sie mit ohnbedachtem bitten oder Hertzleydischen saursehen den Allwissenden Hertztkündigern Gott ver-

hoffen zu bereden: So bezeugen wir hiermit öffentlich, dass solches falsch und es mit den wahren Philosophis also beschaffen, dass ihnen Gold zu machen ein geringes und nur ein parergon ist, dergleichen sie noch wol andere etlich tausend bessere stücklein haben (Fama Fraternitatis, Nachdruck Stuttgart 1976, S.29)."

- 160 G.Wehr, op.zit. S.198
- 161 vgl. S.47
- 162 M.Eliade, op.zit.(1961), S.45
- 163 M.Eliade, op.zit.(1975), S.17
- 164 M.Eliade, op.zit.(1975), S.23
- 165 A.Breton, Das Erste Surrealistische Manifest, in: R.Henry übers., Die Manifeste des Surrealismus, Hamburg 1977, S.15
- 166 G.Wehr, op.zit. S.192f.
- 167 W.Foerster, Die Gnosis, Zürich/Stuttgart 1969, Einleitung zum Abschnitt 'Poimandres', Bd.1, S.418
- 168 Poimandres, Corpus Hermeticum, zit. nach W.Foerster, op.zit. S.192f.
- 169 G.Wehr, op.zit. S.193
- 170 M.Eliade, Schmiede und Alchemisten, Stuttgart 1960, S.192
- 171 Selbstverständlich kommt keinem Begriff, den sich der Mensch von der ihn umgebenden Grenze macht, objektive Gültigkeit zu. Aber da sich das Handeln nur am Konkreten orientieren kann, muss die Schranke, die den Menschen vom 'Jenseitigen' und Anderen trennt, in symbolischer Form vorgestellt werden, um (in der Initiation) überwunden werden zu können.

172 vgl. dazu Anm. 159

173 "Am ersten Tag der rituellen Feier bekommen die Jungen dieses Stammes ein übelriechendes Getränk zu schlucken. Wenn sie erbrechen, ruft man ihnen nach: 'Du must sterben!' Darauf führt man die Novizen in ein Haus, das voll von Ameisennestern ist, und während man ihnen weiter zuruft: 'Man wird dich töten!' 'Nun musst du sterben!' zwingt man sie, einige Zeit in dem Haus zu bleiben, einem fürchterlichen Zerstoßenwerden ausgesetzt. Die Instrukto- ren führen die Novizen dem Tod entgegen', in eine Hütte im Dschungel, wo sie einen Monat lang voll- ständig nackt und in absoluter Einsamkeit leben werden. Mittels eines Xylophons machen sie sich bemerkbar, damit niemand in ihre Nähe kommt. Am Ende des Monats werden sie weiss angestrichen, und es wird ihnen erlaubt, ins Dorf zurückzukehren, um an den Tänzen teilzunehmen, aber sie müssen in der Hütte im Busch schlafen. Es ist ihnen untersagt, vor den Augen der Frauen zu essen; denn, schreibt Tessmann, 'Tote essen natürlich nicht'."

"Wir haben es hier mit einem ziemlich ausgearbei- teten Szenarium zu tun, das mehrere Phasen enthält: die Weihe zum Tod; die Initiationstortur; den ei- gentlichen Tod, symbolisiert durch die Isolierung im Busch und die rituelle Nacktheit; die Nachah- mung des Verhaltens der Gespenster - denn man be- trachtet die Novizen als tot und glaubt, sie seien im Jenseits; schliesslich noch das Ritual der Wie- dergeburt und die Rückkehr ins Dorf (M.Eliade, op. zit. (1961), S. 22f.)."

174 G.Wehr, op.zit. S.197

175 nach G.Wehr, op.zit. S.197

176 Als das Thema der Initiation bezeichne ich die Grenze, die der Mensch überschreiten muss, um her- nach eingeweiht zu sein.

177 A.Breton, l.Manifest, op.zit. S.15

178 A.Breton, l.Manifest, op.zit. S.14f.

179 A.Breton, l.Manifest, op.zit. S.18

180 "Sehr unredlich wäre es, wollte man uns das Recht streitig machen, das Wort SURREALISMUS in dem be-

sonderen Sinne, wie wir ihn verstehen, zu gebrauchen; denn es ist offenkundig, dass vor uns dieses Wort nicht angekommen ist. Ich definiere es also ein für allemal:

SURREALISMUS, Subst., m. - Reiner psychischer Automatismus, durch den man mündlich oder schriftlich oder auf jede andere Weise den wirklichen Ablauf des Denkens auszudrücken sucht. Denk-Diktat ohne jede Kontrolle durch die Vernunft, jenseits jeder aesthetischen oder ethischen Ueberlegung (1.Manifest, op.zit. S.26)."

- 181 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.91
- 182 A.Breton, Was der Surrealismus will, op.zit. S.127
- 183 A.Schmeller, Surrealismus, in: Surrealismus und die Erfahrung der europäischen Moderne in Amerika, Katalog zur Ausstellung surrealistischer Werke aus der Sammlung 'The Museum of Modern Art, New York', Wien/Graz 1978, S.22
- 184 A.Breton, op.zit. S.89f.
- 185 A.Breton, op.zit. S.92
- 186 A.Breton, 1.Manifest, op.zit. S.32
- 187 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.92
- 188 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.92-95
- 189 nach M.Eliade, op.zit.(1961), S.68
- 190 Non plus ultra Veritatis, Das ist: Eine Untersuchung der Hermetischen Wissenschaft..., im Anhang zu G.von Wellings Opus Mago-Cabbalisticum Et Theosophicum, Frankfurt/Leipzig 1784, S.558
- 191 Der Text ist abgedruckt bei G.von Welling, Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum, Frankfurt/Leipzig 1784, S.584
- 192 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.128
- 193 A.Breton, 1.Manifest, op.zit. S.29f.

- 194 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.61f.; vgl. dazu auch die Anmerkung S. 61 ebd.
- 195 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.77
- 196 Insbesondere muss hier natürlich das Beispiel des 'cadavre exquis' erwähnt werden. Es hat seinen Namen dem ersten Satz zu verdanken, der mit seiner Hilfe geschaffen wurde: 'Le cadavre exquis boira le vin nouveau (Der köstliche Leichnam wird den neuen Wein trinken). "Hierzu hatten fünf Spieler nacheinander das Subjekt, das Attribut, das Verb das Objekt und das Attribut zum Objekt geschrieben, wobei sie das Papier so falteten, dass der jeweils nächste Spieler das schon Geschriebene nicht sehen konnte...(J.Pierre, Lexikon des Surrealismus, Köln 1976, 2.Aufl., S.34)."
- 197 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.53
- 198 A.Breton, Prolegomena zu einem Dritten Manifest des Surrealismus oder nicht, op.zit. S.121
- "(da) ist bekannt, was unter Inspiration verstanden wird. Kein Irrtum ist hier möglich; sie war es, die zu allen Zeiten und überall dem höchsten Ausdrucksverlangen Nahrung bot. Man sagt gemeinhin, dass sie da ist oder dass sie nicht da ist, und sie ist nicht da, kann nichts, was neben ihr die menschliche Fähigkeit bietet, von der Anteilnahme, von der urteilskräftigen Intelligenz und vom erarbeiteten Talent gestempelt -: nichts kann uns dann über ihre Abwesenheit hinweghelfen. Mühe los erkennen wir sie an dieser totalen Inbesitznahme unseres Geistes, die gelegentlich verhindert, dass wir bei jedem gestellten Problem zum Spielzeug eher dieser rationalen Lösung statt jener anderen zu werden, an dieser Art Kurzschluss, den sie zwischen einem gegebenen Einfall und seiner Entsprechung...herstellt...Der Surrealismus hat... das äusserste getan, diese Kurzschlüsse zu mehrern (2.Manifest, op.zit. S.80f.)."
- Das Ritual macht für die Inspiration empfänglich. Wer das Ritual 'kann', hat sich dadurch die Inspiration unterworfen.
- 200 Natürlich verlor er all dies nicht selbst, sondern übernahm bereits nur noch ein sehr kleines rituelles Erbe.
- 201 vgl. dazu S.139

- 202 I.Shah, Die Sufis, Düsseldorf/Köln 1976, S.41
- 203 A.Breton, Was der Surrealismus will, op.zit. S.128
- 204 M.Buber, die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, S.151
- 205 M.Buber, op.zit. S.719f.
- 206 vgl. dazu B.Pascal, Pensées, op.zit. S.92f.,
Fragm. 165-171
- 207 "Die entscheidende Rolle der Metapher in der surrealistischen Dichtung lässt sich mit der Symbolik vergleichen, derer sich die Alchemisten zur Bezeichnung der Materien oder Operationen in ihrer Kunst bedienten...(J.Pierre, Lexikon des Surrealismus, S.16)."
- 208 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.70f., Anm.1
- 209 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.74f.
- 210 A.Breton, 1.Manifest, op.zit. S.26
- 211 Die Kabbala wollte nicht als neues Symbolsystem, sondern als neue Interpretation der traditionellen jüdischen Glaubensinhalte verstanden werden. Die Alchemisten, die freilich noch viel grössere Gefahr liefen, der Ketzerei bezichtigt zu werden, betonten immer wieder ihren direkten Bezug zu christlichen Lehrinhalten. Der Lapis Philosophorum wurde vielfach mit Christus identifiziert. "In der Tat begegnet uns die Lapis-Christus-Parallele in zahlreichen Zusammenhängen. Jakob Boehme ist nicht der Letzte, dessen anschauendes Denken sich um das 'Mysterium Magnum' unablässig bewegt und für den das ganze Werk letztlich in zwei Momenten besteht, einem himmlischen und einem irdischen, wir könnten auch sagen: in einem mystischen und einem chymischen Aspekt...(G.Wehr, Esoterisches Christentum, op.zit. S.200)."
- 212 Dabei heisst 'Konzentration aufs Bewusstsein' und 'Konzentration aufs Denken' freilich nicht das selbe. Breton schreibt selbst:
"Die Haltung des Surrealismus gegenüber der Natur wird vor allem durch die Ausgangskonzeption bestimmt, die er sich vom poetischen 'Blid' gemacht hat. Es

ist bekannt, dass er darin das Mittel sah, unter Bedingungen äusserster Entspannung weit eher als äusserster Konzentration des Geistes gewissermassen Lichtbögen herzustellen, erhellende Verbindungen, welche fähig sind, zwei Elemente zu vereinigen, die so verschiedenen Kategorien der Wirklichkeit entstammen, dass die Vernunft sich weigern würde, sie zueinander in Beziehung zu setzen, und dass man für den Augenblick alles kritische Denken ausschalten muss, um eine solche Gegenüberstellung anzunehmen (Was der Surrealismus will, 1953, op.zit. S.130; hervorh. J.v.I.)."

- 213 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.55
- 214 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.55
- 215 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.55
- 216 A.Breton, 2.Manifest, op.zit. S.55f.
- 217 E.Jantsch/C.Waddington, Evolution and Consciousness, Mass. 1976, s.9
- 218 E.Jantsch/E.Waddington, op.zit. S.9f.; näheres zu den Eigenschaften evolvierender Systeme siehe S.6f. ebd.
- 219 Ueberdies bezweifle ich, ob die 'rites de passage' überhaupt als ein Typus rituellen Handelns bezeichnet werden können. Zu meinen Vorstellungen über mögliche Ansätze zur Typologie des Rituals s.S.151ff.
- 220 Nach unserem Begriffsverständnis wäre das mit 'Ritual' zu übersetzen.
- 221 V.Turner, The Ritual Process, Structure and Anti-Structure, London 1969, S.95
- 222 V.Turner, op.cit. S.96
- 223 Allgemeiner formuliert heisst das: liminale Erfahrungen, Erfahrungen der Grenznähe oder des Grenzübertritts. Denn zu diesen müssen wir die Erfahrung des Gemeinschaftlichen gewiss zählen. Die liminale Entität aber, das Sein im Bewusstsein der Grenze, ist auf keine sozialen Bindungen angewiesen (wie diese sich im einzelnen auch immer gestalten mögen). Wir begegnen also wiederum jener Tatsache,

die uns schon bei der Untersuchung der Initiation beschäftigte: Sowohl die Initiation als auch die Gemeinschaft interessieren uns nicht als soziale Phänomene an sich, sondern als Hinweise auf bestimmte Eigenschaften der Bewusstseinsentwicklung. Zwischen dieser und der kultischen Handlung besteht, wie wir gesehen haben, eine enge Beziehung. Sowohl die Rituale der Initiation als auch diejenigen, die zur Erfahrung des Gemeinschaftlichen hinführen – es sind zu einem guten Teil die selben –, stellen daher keine Typen dar, sondern führen uns lediglich die sozialen Manifestationen zweier wichtiger, allgemeiner Eigenarten rituellen Handelns vor Augen: Jedes Ritual trägt initiatorischen Charakter, und jedes Ritual vermittelt liminale Erfahrungen. Die relevanten Fragen aber lauten:
 (1.) Wo hinein führt die Initiation den Menschen?
 (2.) Was wird in die vollkommene Leere und Strukturfreiheit des Bewusstseins, die auf der Grenze zustande kommt, eingebracht?

- 224 V.Turner, op.zit. S.97
- 225 V.Turner, op.zit. S.96f.; ich halte es daher auch nicht für nötig, den deutschen Begriff 'Gemeinschaft' im Sinne Turners durch das lateinische 'communitas' zu ersetzen. Der rituelle Wert der gemeinschaftlichen Handlung ist in jedem Fall höher als derjenige der entsprechenden alltäglichen Verrichtung.
- 226 M.Buber, das dialogische Prinzip, Heidelberg 1973, S.116f.
- 227 M.Buber, op.zit.(1973), S.106f.
- 228 H.Keller, Lexikon der Heiligen und Biblischen Gestalten, Stuttgart 1968, S.201
- 229 V.Turner, op.zit. S.112f.
- 230 B.Dylan, Writings and Drawings/Texte und Zeichnungen, Frankfurt 1975, S.274f.
- 231 K.Mehnert, op.zit. S.323
- 232 Ich spiele hier auf einen anderen Dylan-Song an, der den Titel 'Gates of Eden' trägt (op.zit. S.526). Darin kommen die Zeilen vor:

"Nie dringt auch nur ein Laut aus dem Garten Eden..
 ...Es gibt keine Könige im Garten Eden..
 ...Es gibt keine Sünden im Garten Eden..
 ...Darüber, was wirklich ist und was nicht,
 darauf kommts nicht an in Garten Eden..
 ...und es gibt keine Prozesse im Garten Eden..
 ...und es gibt keine Wahrheit jenseits von Eden."

- 233 Heidelberger Katechismus, op.zit. S.40
- 234 Eliade beschäftigt sich in diesem Abschnitt mit Pubertätsriten.
- 235 M.Eliade, op.zit(1961), S.15f.
- 236 Ex.20,8-11
- 237 Der Begriff stammt von Eliade; vgl. S.15ff.
- 238 Dt.5,12-15
- 239 Nach der herrschenden textkritischen Theorie ist die Fassung nach Dt.5 tatsächlich jünger.
- 240 Rabbi Moses ben Maimon (1135-1204) stammte aus Cordoba, verbrachte sein Leben aber - nachdem seine Familie 1148 vor den Almohaden-Verfolgungen hatte fliehen müssen - als berühmter Arzt, Religionsphilosoph und Halachist in Aegypten. Sein grosses halachisches Kompendium 'Mischne Tora' (wörtlich: Wiederholung der Lehre), sowie sein philosophisches Hauptwerk 'More Nebuchim' (wörtlich: Führer der Schwankenden) sind bis heute für die jüdische Theologie von massgebender Bedeutung geblieben. Maimonides glaubte, am Ende einer langen Epoche der theologischen Diskussion zu stehen und deren Ergebnisse nun in endgültiger Form zusammenfassen zu können. "Diese Abhandlung", schrieb er über seinen Gesetzeskodex, "bringt das ganze mündliche Gesetz samt Riten, Gebräuchen und Verordnungen, die seit den Tagen des Moses bis zum Abschluss des Talmud erlassen sind, so wie sie die Autoritäten im ganzen talmudischen Schrifttum erklärt haben. Deshalb habe ich dieses Werk 'Mischne Tora' genannt, denn man braucht nur die zuerst geschriebene Tora und hernach dieses Buch zu studieren, um das ganze mündliche Gesetz zu lernen; es ist dann überflüssig, noch irgendeine andere Abhandlung zu prüfen (zit. nach S.Noveck, Grosse Gestalten des Judentums, Zürich 1972, S.116)."

- 241 Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Hamburg 1972, Bd.2, S.267
- 242 Mose ben Maimon, op.zit. Bd.2, S.268f.
- 243 Ex.15,21
- 244 Ich entnehme diese Formulierung F.Schleiermacher, Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1958, S.30: "Warum hat Euch die Spekulation so lange statt eines Systems Blendwerke, und statt der Gedanken Worte gegeben? Warum war sie nichts als ein leeres Spiel mit Formeln, die immer anders wiederkamen, und denen nie etwas entsprechen wollte? Weil es an Religion gebrach, weil das Gefühl des Unendlichen als nicht beseelte, und die Sehnsucht nach ihm, und die Ehrfurcht vor ihm ihre feinen luftigen Gedanken nicht benötigte, eine festere Konsistenz anzunehmen, um sich gegen diesen gewaltigen Druck zu erhalten."
- 245 Ex.20,8
- 246 Sohar II,89a; zit nach E.Müller, der Sohar, das Heilige Buch der Kabbala, o.J. S.261f.
- 247 vgl. Sohar I,23a
- 248 Daher die besondere Betonung der Heiligkeit der Tora im Sohar; vgl. Anm.16 S.261
- 249 Sohar II,88a; zit. nach E.Müller, op.zit. S. 258
- 250 Sohar II,88a; zit. nach E.Müller, op.zit. S.259
- 251 Sohar II,88b; zit. nach E.Müller, op.zit. S.260
- 252 Sohar II,88b; zit. nach E.Müller, op.zit. S.260
- 253 Gen.2,2f.
- 254 Sohar II,88a; zit. nach E.Müller, op.zit. S.259
- 255 G.Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt 1973, S.118
- 256 G.Scholem, op.zit.(1973), S.119

- 257 G.Scholem, op.zit.(1973), S.119
- 258 G.Scholem, op.zit.(1973), S.128
- 259 G.Scholem, op.zit.(1973), S.134
- 260 Gemeint ist der Ritus der Keduscha am Sabbatabend
(Anm. nach E.Müller, op.zit. S.263).
- 261 Sohar II,173a; zit. nach E.Müller, op.zit. S.262f.
- 262 Sohar I,14a; zit. nach Sperling/Simon, The Zohar,
Bd.1, S.99f.
- 263 Léonie Zander-Giacomuzzi, Das Orisha-Pantheon der
Oyo-Yoruba..., unveröfftl. Ms., Zürich 1976
- 264 L.Frobenius, Und Afrika sprach..., Berlin o.J.,
S.260
- 265 L.Frobenius, op.zit. S.262
- 266 vgl. Anm.22 S.264
- 267 B.Pascal, op.zit. S.138, Fragm.262
- 268 Der brasilianische Spiritismus beruft sich in
erster Linie auf die Schriften von Hippolyte
Rivail (1804-1869), der sich Allan Kardec nannte.
Zur kardecistischen Lehre s. M.Gerbert, Religionen
in Brasilien, Berlin 1970, S.48ff.
- 269 M.Gerbert, op.zit. S.47f.
- 270 M.Gerbert, op.zit. S.51
- 271 L.Weingärtner, Synkretistische Kulte in Brasilien -
Eine Herausforderung an die Christliche Kirche,
Erlangen 1969, Anm.19 S.84: "Der Tisch, an dem
später auch die Medien Platz nehmen, zeigt, dass
hier im formellen Sinne kaum noch von einem umban-
distischen terreiro gesprochen werden kann. Der
Tisch gehört zu dem unaufgebbaren Inventar karde-
cistischer Sitzungen..., während die umbandisti-
schen Medien stehend, tanzend oder sich zu Boden
werfend 'arbeiten'."

- 272 L.Weingärtner, op.zit. S.85 Anm.20: "Filha de Maria: Glied einer katholischen Jungmädchenvereinigung."
- 273 L.Weingärtner, op.zit. S.85 Anm.21: "Trabalho - Pacha Ausdruck für magische Handlungen."
- 274 Weingärtner kommentiert die Geschehnisse folgendermassen: "Im hellen Licht der kardecistischen Kategorien (Entwicklung der Geister) erscheint der zaubermächtige, heidnische Exu als das, was er ist - als Espírito Obsessor (böser Geist, Plagegeist), dem sich jeder entziehen muss, der nicht in die dunkle Welt der Angst und der Bosheit zurückfallen will. Auch diesem Exu wird jedoch die Freiheit verheissen...Das Kerygma besonders des letzten Teiles dieser ungewöhnlichen Sitzung könnte folgendermassen formuliert werden: 'Ihr, die ihr im Banne der primitiven afrikanischen Orixá und Exu steht - schliesst euch der geistigen Welt des Kardecismus auf. Wendet euch ab von den tanzenden, niederen Genüssen hingegebenen Urwaldgeistern und öffnet euch der Welt der Liebe, die ihr in dem von Allan Kardec interpretierten Evangelium findet (op.zit. S.87)."
- 275 L.Weingärtner, op.zit. S. 83-86
- 276 L.Weingärtner, op.zit. S.86-87
- 277 M.Gerbert, op.zit. S.52
- 278 H.H.Figge, Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbandareligion Brasiliens, Freiburg/München 1973, S.83
- 279 H.H.Figge, op.zit. S.84
- 280 Ich entnehme diesen Begriff P.Weidkuhn, Aggressivität, Ritus, Säkularisierung, Basel 1965
- 281 Als solche Handlung kann beispielsweise die Stammesinitiation verstanden werden.
- 282 Efik, Calabar
- 283 J.Jahn, op.zit. S.72
- 284 Es handelt sich dabei um eine afrikanische Selbst-

verständlichkeit. Bei Birago Diop lese ich:

"Die gestorben sind, sind niemals fort,
 Sie sind in den Brüsten des Weibes,
 Sie sind in dem Kind ihres Leibes,
 Sie sind in dem Streit der sich regt.
 Sie sind nicht unter der Erde:
 Sie sind in dem Brand der sich legt,
 Sie sind in den Gräsern die weinen,
 Sie sind in den Felsen die greinen
 Sie sind im Wald, in der Wohnung, im Brot:
 Die Toten sind nicht tot.

(aus: Der Hauch der Ahnen, in: J.Jahn übers.,
 Schwarzer Orpheus, 2.Aufl., München 1973)."
 Zu Zeile 4 vgl. S.22lf.

- 285 F.Ortiz, Los Bailes y el Teatro de los Negros en
 el Folklore de Cuba, zit.nach J.Jahn, op.zit.S.72
- 286 J.Jahn, op.zit. S.74-81
- 287 J.Jahn, op.zit. S.82
- 288 'Geheim' heisst in ganz Amerika - wenigstens seit
 hier der Weisse Mann die Geschäfte führt - etwas
 anderes als in Europa. Nicht nur die Nánigos, son-
 dern auch die Ku-Klux-Klansmen und die Freimaurer
 beliebten sich auf diesem Kontinent gelegentlich
 maskiert bzw. kostümiert in der Oeffentlichkeit zu
 zeigen. Auch die Maffia liefert hier gelegentlich
 durch spektakuläre Enthüllungen Material, das
 dann in einträglichen Spielfilmen verarbeitet und
 verkauft wird.
- 289 R.Bastide, Le Candomblé de Bahia, Paris 1958, S.47
- 290 übers. J.v.I.
- 291 R.Flasche, Geschichte und Typologie afrikanischer
 Religiosität in Brasilien, Marburg 1973, S.71
- 292 Unter dem 'Schleier des Geheimnisses' ist dabei
 freilich nichts anderes zu verstehen, als eine Er-
 scheinungsform jenes Bewusstseinshorizonts, jener
 Grenze zwischen den Bewusstseinsformen, von der
 schon unter verschiedenen anderen Gesichtspunkten
 die Rede war. Denn jene Mystiker und Seher, die
 diese mit dem Begriff des Geheimnisses bezeichneten,
 erfuhren sie durchaus in unserem Sinne. Zwischen

den verschiedenen Formen des Bewusstseins, zwischen den Ordnungen, würde Pascal sagen, liegt die Unendlichkeit. Und als was soll diese sich dem Verzückten offenbaren und dem Anschauenden eröffnen, wenn nicht als - *Mysterium Magnum*?

- 293 P.Weidkuhn, op.zit. S.54
- 294 C.Lévi-Strauss, Der Zauberer und seine Magie, in: Strukturele Anthropologie, Frankfurt 1972, S.203
- 295 The Rolling Stones, op.zit. S.182; hervorh. J.v.I.
- 296 H.-P. Duerr, Traumzeit, Ueber die Grenze zwischen der Zivilisation und dem Wilden, Frankfurt 1978
- 297 Sprichwort, zit. nach R.Feild, Ich ging den Weg des Derwischs, Düsseldorf 1976, S.9

Bibliographie

- Andreae, J.V. Die Rosenkreuzer-Manifeste,
Stuttgart 1976
- Arnold, W./Eysenck, H.-J./ Lexikon der Psychologie, 6 Bde.,
Meili, R. ed. Freiburg 1976
- versch. Anthropologie des Kults; die
Bedeutung des Kults für das
Ueberleben des Menschen,
Freiburg i.Br. 1977
- Baal, J. van Symbols for Communication, an
introduction to the anthropo-
logical study of religion,
Assen 1971
- Barthes, R. Mythen des Alltags,
Frankfurt 1974
- Bastide, R. Le Candomblé de Bahia,
Paris 1958
- Bataille, G. L'expérience intérieure,
2. Aufl., Paris 1954
- Blecker, C.J. ed. Initiation; contributions to
the theme of the study-confe-
rence of the International
Association for the history of
Religions..., Leiden 1965
- Bocock, R. Ritual in the industrial society;
a sociological analysis of
ritualism in modern England,
London 1974
- Boehme, J. Sämtliche Schriften, Nachdruck
der Ausg. von 1730,
Stuttgart 1956
- Bramly, S. Macumba, die magische Religion
Brasiliens, Freiburg i.Br. 1978

- Breton, A. Die Manifeste des Surrealismus, Hamburg 1977
- Buber, M. Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949
- Buber, M. Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1973
- Cancik, H. ed. Rausch - Ekstase - Mystik, Düsseldorf 1978
- Castañeda, C. Die Lehren des Don Juan; ein Yaqui-Weg des Wissens, Frankfurt 1975
- Cazeneuve, J. Sociologie du rite, Paris 1957
- Cook, J. Captain Cook's dritte und letzte Reise..., Anspach 1787
- Cordan, W. übers. Popol Vuh; Mythos und Geschichte der Mayas, Düsseldorf/Köln 1973
- Desroche, H. Les religions de contrebande; Essais sur les phénomènes religieux en époques critiques, Paris 1974
- Douglas, M. Ritual, Tabu und Körpersymbolik; sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt 1974
- Duerr, H.-P. Traumzeit - über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt 1978
- Durkheim, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse; le système totémique en Australie, Paris 1912

- Dylan, B. Writings and Drawings; Texte und Zeichnungen, Frankfurt 1975
- Dylan, B. Tarantula/Tarantel, Frankfurt 1976
- Eickelpasch, R. Mythos und Sozialstruktur; Düsseldorf 1973
- Eisenlöffel, L. Ein Feuer auf Erden...; Einführung in Leben und Lehre der Pfingstbewegung, Erzhausen/Darmstadt 1963
- Eliade, M. Schmiede und Alchemisten, Stuttgart 1960
- Eliade, M. Initiation, rites, sociétés secrètes; naissances mystiques; essais sur quelques types d'initiation, Paris 1959
- Eliade, M. Das Mysterium der Wiedergeburt; Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung, Zürich 1961
- Eliade, M. Die Sehnsucht nach dem Ursprung; von den Quellen der Humanität, Wien 1973
- Eliade, M. Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt 1975
- Eliade, M. Die Religionen und das Heilige; Darmstadt 1976
- Eliade, M. Im Mittelpunkt; Bruchstücke eines Tagebuchs, Wien 1977

- Evans-Pritchard, E. Theorien über primitive Religionen, Frankfurt 1968
- Feuerbach, L. Vorlesungen über das Wesen der Religion, Berlin 1967
- Feuerbach, L. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, in: Frühe Schriften, Gesammelte Werke Bd.6, Frankfurt 1975
- Fichte, H. Xango; die afroamerikanischen Religionen, Frankfurt 1976
- Figge, H.H. Geisterkult, Besessenheit und Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens, Freiburg/München 1973
- Firth, R. Symbols public and private, London 1973
- Fischer, U. Zur Liturgie des Umbandakultes; eine Untersuchung zu den Kult-riten oder Amtshandlungen der synkretistischen Neureligion der Umbanda in Brasilien, Leiden 1970
- Flasche, R. Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien, Marburg 1973
- Foerster, W. Die Gnosis, Zürich/Stuttgart 1969
- Frobenius, L. Und Afrika sprach..., Berlin o.J.
- Geertz, C. Religion as a Cultural System, in: M.Banton ed., Anthropological Approaches to the Study of Religion, London 1977

- Gehlen, A. Die Seele im technischen Zeitalter, München 1962
- Gelpke, R. Drogen und Seelenerweiterung, München 1975
- Gennep, A. van Les rites de passage, Paris 1909
- Gerbert, M. Religionen in Brasilien; eine Analyse der nicht-katholischen Religionsformen und ihrer Entwicklung im sozialen Wandel der brasilianischen Gesellschaft, Berlin 1970
- Giacomuzzi-Zander, L. Das Orisha-Pantheon der Oyo-Yoruba - Schwerpunkt Shango; Lizentiatsarbeit, Ms.ined., Zürich 1976
- Hahn, A. Religion und der Verlust der Sinngebung; Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/New York 1974
- Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion; in: Die Religionen der Menschheit, Bd.1, Stuttgart 1961
- Holthusen, H. R.M.Rilke in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1958
- Jahn, J. Muntu, Umriss der neoafrikanischen Kultur, Düsseldorf/Köln 1958
- Jahn, J. ed. Schwarzer Orpheus, moderne afrikanische Lyrik, 2.Aufl., München 1973

- James, M. / Jongeward, D. Spontan leben, Uebungen zur Selbstverwirklichung, Hamburg 1974
- Jantsch, E. Evolution und Weltbild, in: Neue Zürcher Zeitung vom 7./8.12.1974
- Jantsch, E. / Waddington, C. Evolution and Consciousness, Massachusetts 1976
- Kardiner, A. / Preble, E. Wegbereiter der modernen Anthropologie, Frankfurt 1974
- Keller, H. Lexikon der Heiligen und biblischen Gestalten, Stuttgart 1968
- Klein, E. ed. Die Schöpfungsmythen, Darmstadt 1977
- Knigge, Frhr. von Ueber den Umgang mit Menschen, Berlin o.J.
- La Fontaine, J. ed. The interpretation of Ritual; Essays in honour of A.I. Richards, London 1972
- Langer, S. Philosophy in a New Key, Cambridge 1960
- Leary, T. Politics of Ecstasy, New York 1970
- Leary, T. Gebete, Bern 1975
- Leary, T. / Metzner, R. / Alpert, R. (Ram Dass) The Psychedelic Experience. A Manual based on the Tibetan Book of Dead, New York o.J.
- Leeuw, G. van der Phänomenologie der Religion, 4. Aufl., Tübingen 1956

- Lessa, W.A./Vogt, E.Z. ed. Reader in Comparative Religion, an anthropological approach, New York/London 1965
- Lévi-Strauss, C. Strukturele Anthropologie, Frankfurt 1972
- Littmann, E. ed./übers. Die Erzählungen aus 1001, 12 Bde. Nächten, Frankfurt 1976
- Malinowski, B. Magie, Wissenschaft und Religion..., Frankfurt 1973
- Mauss, M. Die Gabe, Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften, Frankfurt 1968
- Mbiti, J. Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin 1974
- Mehnert, K. Jugend im Zeitbruch, Zürich 1977
- Moser, T. Gottesvergiftung, Frankfurt 1976
- Müller, E. ed./übers. Der Sohar, das heilige Buch der Kabbala, Berlin o.J.
- Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra, ein Buch für alle und keinen, Gesammelte Werke Bd.7, München 1970
- Noel, D. ed. Seeing Castañeda; Reactions to the 'Don Juan' Writings of Carlos Castañeda, New York 1976
- Noveck, S. Grosse Gestalten des Judentums, Zürich 1972
- Oppitz, M. Notwendige Beziehungen; Abriss der strukturalen Anthropologie, Frankfurt 1975

- Otto, R. Das Heilige; über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1971
- Pascal, B. Ueber die Religion/Pensées, Zürich 1977
- Pierre, J. Lexikon des Surrealismus, Köln 1976
- Ram Dass (Alpert, R.) Alles Leben ist Tanz, 2. Aufl., Berlin 1977
- (RGG³) Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl., Tübingen 1962
- Rilke, R. M. Sämtliche Werke, Frankfurt 1970
- Rolling Stones, The Songbook, Frankfurt 1977
- Schleiermacher, F. Ueber die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Hamburg 1958
- Schmidbauer, W. / Scheidt, J. vom Handbuch der Rauschdrogen, München 1971
- Schmitz, C. A. ed. Religionsethnologie, Frankfurt 1964
- Schober, I. Rocklexikon, München 1973
- Scholem, G. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt 1967
- Scholem, G. Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt 1973

- Shah, I. Die Sufis, Düsseldorf/Köln 1976
- Spencer, R.F. ed. Forms of symbolic action; proceedings of the 1969 annual spring meeting of the American Ethnological Society, Seattle/London 1969
- Sperling, H./Simon, M. The Zohar, 5 Bde., 4. Aufl., London/Jerusalem/New York 1973
- Strehlow, C. Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentralaustralien, 2 Bde., Frankfurt 1907
- Turner, V. The Ritual Process; Structure and Anti-Structure, London 1969
- versch. Surrealismus und die Erfahrung der europäischen Moderne in Amerika..., Wien/Graz 1978
- Walter, G. Phänomenologie der Mystik, Olten 1955
- Wehr, G. Jakob Boehme, Hamburg 1971
- Wehr, G. Esoterisches Christentum - Aspekte - Impulse - Konsequenzen, Stuttgart 1975
- Weidkuhn, P. Aggressivität, Ritus, Säkularisierung; biologische Grundformen religiöser Prozesse, Basel 1965

- Weingärtner, L. Umbanda; synkretistische Kulte in Brasilien - eine Herausforderung für die christliche Kirche, Erlangen 1969
- Welling, G. von Opus Mago-Cabbalisticum Et Theosophicum, Frankfurt/Leipzig 1784
- Yates, F. Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes, Stuttgart 1972
- Young, F. Initiation Ceremonies; a cross-cultural study of status-dramatization, New York 1965

Lebenslauf

Am 24. 11. 1953 wurde ich als zweites Kind des Walter von Ins und der Gertie geborene Fleckenstein in Rüschlikon geboren. Hier, am Ufer des Zürichsees, verbrachte ich Kindheit und Jugend. 1966 trat ich dann ins Kantonale Gymnasium Freudenberg ein, das ich im Herbst 1972 mit der Matura Typus B abschloss. Daraufhin verpflichtete ich mich auf Frühjahr des folgenden Jahres als Praktikant ins Kinderdorf Pestalozzi nach Trogen.

Nach der Entlassung aus der Rekrutenschule im Herbst 1973 schrieb ich mich an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich ein. Vier Semester lang studierte ich hier mit grosser Begeisterung. Bevor ich im Sommer 1975 in die Unteroffiziersschule einrückte entschloss ich mich, meine Studienrichtung zu ändern. 1975-1978 studierte ich Ethnologie, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie.

Nachdem ich im Sommer 1976 die Ausbildung ein letztes Mal unterbrechen musste - ich absolvierte die Offiziersschule - reichte ich im August 1977 meine Lizentiatsarbeit ein.

Während des Studiums arbeitete ich als Lehrer zuerst an privaten, später an öffentlichen Schulen. Seit dem Frühjahr 1978 bin ich in Kloten als Katechet tätig.

Grünigen, den 12.7.1979

Jürg von Ins

